











المهاري بركة خريتا



الدكتور عبد المجيد النجار

# المهدي بن قاسم

أبو عبد الله محمد بن عبد الله المغربي السيدي

المتوفى سنة 1129/524

حياته وأراؤه وثورته الفكرية  
والاجتماعية وأثره بالمغرب



جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م

رسالة دكتوراه نالت مرتبة الشرف الأولى  
من جامعة الأزهر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
وَالصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ عَلَى رَسُولِهِ الْكَرِيمِ



## شكر وتقدير

الحمد لله أولاً وأخيراً ، والشكر له والثناء عليه بكرة وأصيلاً ، على ما يسر من أسباب النهوض بهذا البحث ، وما رزق من العزم على الإقدام عليه ، والقدرة على انجازه ، والتوفيق في تحطّي الصعوبات المعترضة فيه .

وبعد حمد الله أتوجه بالشكر والتقدير الى كل من مد لنا يد المعونة في القيام بهذا العمل من حين كان مشروعاً في الذهن الى أن استوى مكتملاً على هذه الصورة ، سواء بالتوجيه والارشاد ، أو بالتنبيه الى المصادر والوثائق ، أو بالتفضل بتقديم ما غفلنا عنه ولم ننتد إليه من مادة البحث ، أو بالمساعدة في الإخراج المادي لهذه الرسالة .

وأخص بالشكر والتقدير أستاذي الدكتور عبد الفتاح عبد الله بركة ، الذي تفضل بالإشراف على هذا العمل ، وأبدى من النصح والتوجيه ما كان خير معين على الانجاز ، وأنفق من جهده ووقته شيئاً كثيراً في سبيل التنبيه الى مواطن التقصير والخطأ ، والارشاد الى تداركها وتلافيها .

كما أتوجه بالثناء أيضاً إلى مشايخ وعلماء المغرب والجزائر الذين تفضلوا بمساعدتي في الحصول على كثير من مادة هذا البحث ووثائقه ، وأخص بالذكر منهم الشيخ محمد المنوني ، والشيخ عبد الله كنون ، والدكتور عبد الهادي التازي ، والدكتور عبد السلام المراس ، والدكتور عمار الطالبي .

وأدعو الله أخيراً أن يجزّي خيراً كل من كان منه عون على اتمام هذا العمل بأي وجه من وجوه العون .

ولا حول ولا قوة الا بالله ...





## المقدمة

ان للعلماء في الإسلام دوراً أساسياً في إصلاح ما يطرأ في المجتمع الإسلامي من انحراف عن جادة الدين ، والتصليي لمظاهر الزيف عن الشريعة في أي ميدان طرأت فيه : سياسة واجتماعاً واقتصاداً وأخلاقاً عامة ، وليس الدور المناط بمعهدتهم في ذلك من باب المندوب الذي ان شئوا فعلوه فيجربون ، وان شئوا قعدوا عنه فلا يأثمون ، وإنما هو مسؤولية حملوها على وجه الوجوب قدر ما يطيقون ، وهم عليها محاسبون بين يدي ربهم يوم الجزاء .

وقد صور رسول الله صلى الله عليه وسلم ثقل هذه المسؤولية التي يتحملها العلماء في قوله : « إن العلماء ورثة الأنبياء » . فحيازته الفضل والتكرمة في هذا الارث النبوي ، إنما هو منوط بتقفي سيرة الأنبياء في الجهاد الدائب لاحقاق الحق وازهاق الباطل ، والتأسي بهم في العمل على اشاعة العدل ومطاردة الظلم ، والجري على سنتهم القويم في تحقيق الكرامة الانسانية ، رفعا للجهل ، وتحريرا من العبودية لغير الله ، ونصرة للمستضعفين .

وإنما حمل العلماء هذه المسؤولية ، لأنهم بمقتضى علمهم قد عرفوا الحق وتحققوه ، وتميزت لديهم مسالكه من مسالك الباطل ، فكانوا لذلك مكلفين بتبليغ الحق ، واشاعته بين الناس ، والعمل على أن يكون صراطا لما تمجري به الحياة في مختلف مجاليها ، وكان لهم بذلك أيضاً الفضل وحسن الجزاء .

وكان المسلمون الأوائل واعين جيد الوعي بهذه المسؤولية التي حملها العلماء ،

---

(1) أخرجه ابن ماجه في باب فضل العلماء والحث على طلب العلم .

متحوظين أشد التحوط عما ورد في الاخلال بها من نذير ، متحسين أشد التحسب لما ينجر عن اقبالها من سوء المآل ، ومن يوار في الحياة الفردية والاجتماعية .

وقد ترجم ضمير الأمة الإسلامية هذا الوعي ، وهذا التحوط والتحسب ، فيما اتفقت فيه سائر الفرق الاسلامية من وضع الاتصاف بالعلم شرطاً أساسياً فيمن يرشح اماماً للأمة ليقوم بتدبير شؤونها ، ويسهر على تطبيق الشرع في حياتها . فهذا الشرط انما هو تعبير عن ايمان الأمة بأن العلم هو الذي يجب أن يكون قِئاً على حياة الناس ، وأن العلماء هم الذين يجب أن يكونوا موجّهين لمسالك التصرف الفردي والاجتماعي في الأمة . وانها لحكمة كبيرة تتجلى في وضع المسلمين لهذا الشرط فيمن يتولى حكم المسلمين ، لما في ذلك من ضمان لقيومية العلم على حياة الناس ، باعتبار ان الامامة الكبرى هي الموقع الذي منه يتم توجيه حياة المجتمع ، وهو الموقع الذي تتوفر فيه من وسائل التوجيه والتنفيذ والتأثير ما لا يتوفر في غيره .

وقد جرى العمل بهذا الشرط طيلة الخلافة الراشدة ، فكان الخليفة يختار على أسس من بينها أساس العلم بالدين ، وشهد المسلمون بسبب ذلك خيراً كثيراً من النصفة والعدل والأمن ، وكانت أمورهم تجري على سنن الشرع القويم ، لا تتحرف عنه في حرب أو في سلم ، في شدة أو في رخاء ، وما ذلك إلا لانهم أوسدوا أمرهم الى علماء بالدين ، خبراء بمسالك الحق حيناً تحتلط السبل ، فيتجهونها ويصرفون الأمة اليها ، ويبتعدون عن مزالق الباطل التي كثيراً ما يهوي فيها غير العلماء .

الا أن الأمر أصبح على غير هذا النسق بعد الخلافة الراشدة ، حيناً أصبح الحكم ملكاً يقوم على أساس الوراثة ، لا على أساس الخصال الذاتية التي على رأسها خصلة العلم ، ومن ذلك الحين حصل الفصل النكد بين الحكم والعلم ، وأبعد العلماء عن مركز الامامة الكبرى ، ولا زالوا مبعدين الى يوم الناس هذا . واذا كان هذا الإبعاد جرى في أول العهد بحسب ما تجري به الأحداث في غير تأصيل على اقتناع نظري مبني ، فإنه في العهود الأخيرة أصبح يجري على أصول نظرية زائفة ، اشتقت من نظرية العلمانية التي تقوم بمبدأ الفصل بين الدين والسياسة ، وتجعل من

علماء الدين « رجال دين » ليس لهم أن يفادروا معابدهم ليقترحموا مجالات السياسة والحكم .

وإذا كان علماء الدين شاء لهم القدر أن يفعلوا عن مراكز الامامة السياسية ، فلنهم ظلوا دائماً يتبوؤون مراكز الارشاد الديني والاخلاقي والثقافي في المجتمعات الاسلامية ، كما أنهم كثيراً ما كانوا يتبوؤون مراكز المعارضة للسلطة السياسية ، ارشاداً الى مناهج الشرع ، ومقاومة لمظاهر الانحراف ، وقيادة لحركات الخروج والثورة .

ولست كثيرة في التاريخ الاسلامي تلك الثورات التي تزعمها علماء في الدين ، والتي انتهت الى قيام سلطة ميماسية تقوم بمنهج علمي ديني ، ويمارس فيها الحكم في مركز الامامة علماء في الدين وفق رؤية متأسسة على اجتهاد ديني اصلاحي ، يهدف الى اقامة ميزان الشرع في سياسة الناس وتبدير شؤونهم ، اصلاً لما كان يرى من انحراف عن هذا الميزان ، وتأسيساً بما كان يجري في عهد الخلافة الراشدة .

وقد كانت أرض المغرب مسرحاً لعدد من تلك الثورات الدينية السياسية التي قام بها علماء دعاء ساءهم ما رأوا من انحراف عن الدين في مسالك الحكم ، وما فشا من فساد في حياة المجتمع ، فنهضوا لتقويم ذلك الانحراف ، وتغيير هذا الفساد ، وجعلوا طلب الحكم من العناصر الأساسية في خطة الدعوة التي اضطلّعوا بها ، حتى يكون لهم السلطان لانفاذ رؤاهم الاصلاحية التي اشتقوها مما تشبعوا به من العلم الديني ، وصاغوها بصياغة الدعوة الى الله التي كانت مبدأ أمرهم ومتنها . ففي أرض المغرب قامت على هذا الأساس الذي ذكرنا أول دولة خارجية وهي الدولة

---

(2) تقصد بذلك الحركات التي انتهت الى اقامة دول على أساس دعوة علمية دينية ، والا لأن كثيراً من الحكام والسلاطين المسلمين كانوا على جانب والفر من العلم ، وساسوا دعيتهم بيماسة شرعية قوية ، كما تقصد أيضاً ما كانت تدعيه هذه الحركات من سياسة علمية دينية ، بلطم النظر عن بطلان ذلك الادعاء ابتداءً . كما نراه . مثلاً هو الحال بالنسبة للدعوة المييلية للذكورة غالباً ، وما يطرأ من انحرافات واضطرابات في دعوات تكون في مبدأ أمرها على طريق مستقيم من العلم والدين .

الرسمية بتأسيس من الداعية الخارجي ابن رستم<sup>39</sup> . كما قامت أول دولة شيعية وهي الدولة الفاطمية ، بتأسيس من الداعية الشيعي عبيد الله المهدي<sup>40</sup> . كما قامت لأهل السنة دولتان عظيمتان : دولة المرابطين بتأسيس الداعية عبد الله بن ياسين<sup>41</sup> ، ودولة الموحدين بتأسيس الداعية للمهدي ابن تومرت .

وإنه لمن المهم أن تتجه البحوث والدراسات الى هذه الحركات العلمية الدينية السياسية ، لا في أحداثها التاريخية وجانبها السياسي فحسب كما درجت عليه أغلب الدراسات فيها ، ولكن بالأخص في أصولها الفكرية العلمية التي قامت عليها ، وفي منهجها العملي الذي تحركت به لتجعل تلك الأصول حياة عملية للناس في مختلف مناحي تصرفهم ونشاطهم .

ويستمد البحث في هذه الجوانب أهميته البالغة من عظيم الفائدة التي تحصل بالتمعن في فهم ما كان يجري في التاريخ الإسلامي من جدلية مستمرة بين المثلث الإسلامية التي يصنع منها الدعاة والمصلحون قوام دعواتهم الإصلاحية ، وبين ما تجري به حياة المسلمين أحياناً كثيرة من خرق لتلك المثلث وانحراف عنها .

وان تلك الأهمية لتؤكد بالنظر الى واقع المسلمين اليوم ، فقد تنامي في الأمة الإسلامية منذ زمن الاقتتاع بوجوب تحكيم مثل الإسلام في حياة الناس تحكماً شاملاً ، لما ظهر من ذريع الفشل في تحكيم غيرها من السبل الشرقية والغربية ، ولكن هذا الاقتتاع يلقى عند تنزيله منزلة التنفيذ ألواناً شتى من الصعوبات والمراقيل التي يحكم صنعها واقع الحياة في مظاهرها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، بما أكسبه هذا العصر من تعقيدات وملايسات متصاعدة ، وقد تَوَلَّى هذه الصعوبات والمراقيل بذلك الاقتتاع في غلب الحكمة الى النكوص على عقبيه ،

---

(39) هويد الرحمن بن رستم بن يبرام أحد فقهاء الإباضية خرج من القيروان لما استرجعها العباسيون من الأباطنة سنة 144هـ ، واستقر بطهرت بالجانب الجزائري حيث أسس الدولة الرسمية سنة 161هـ وتوفي سنة 171هـ .

انظر : الدرر جني - طبقات المشايخ بالمغرب : 1 / 40

(40) عبيد الله بن محمد الحبيب بن جعفر الصفاق ، انتهى للمهدي ، ونشر دعوته الشيعية بالمغرب حتى تبنى له تأسيس دولة المبيدين بالقيروان سنة 297هـ ، وتوفي سنة 322هـ . انظر : ابن خلكان - الوفيات : 3 / 117

(5) انظر ترجمته في ص 37

أو الى ضروب من الانحرافات والأخطاء قد تكون مؤدية الى البوار من حيث أريد  
التأقي الى الفلاح .

ومن أهم ما يكسب الحكمة في هذا المجال للزيد من التمل في التجارب  
الاصلاحية السابقة ، فلنبا ما هدفت الا الى ما تهدف اليه تطلعات المسلمين اليوم  
من تنزيل المثل الاسلامية على واقع الحياة ، وترجمة العلم بالدين الى عمل تجري به  
هذه الحياة ، وان في الكشف عن خطة ذلك التنزيل ، وقواعد هذه الترجمة بما فيها  
من عناصر القوة وعناصر الضعف ، وما اشتعلا عليه من دواعي النجلا ودواعي  
الفشل ، لخير منير لطريق المسلمين اليوم في توقعهم الى تأسيس حياتهم على أسس من  
الشرع المتين .

وقد حدث بنا الأسباب للتقدمة الى أن نتوجه بالدراسة الى شخصية أبي عبد  
الله محمد بن عبد الله بن تومرت ، ذلك الذي كان مؤسساً لحركة علمية دينية  
سياسية ، هي الحركة الموحدية التي أفضت الى نشوء دولة من أعظم ما عرف التاريخ  
الاسلامي من دول : اتساع رقعة ، وجهاداً في سبيل الله ، وازدهار علم وحضارة ،  
الا وهي دولة الموحدين .

ولقد شدنا الى هذا العالم الداعية ، ووطد عزمنا على أن نجعله موضوعاً لهذه  
الدراسة أمران مهمان :

أولهما : ما كانت تتميز به شخصيته من خصال جعلت منه رجلاً فذاً من  
أولئك الذين انغردوا من بين الناس ببنية ذاتية وحيلة النسخ ، متميزة الأركان ، وقد  
عبر ابن خلدون عن بعض تلك الخصال حيناً قال : « وانطلق هذا الامام راجعاً الى  
المغرب بحرأ متفجراً من العلم وشهاباً وارياً من الدين » ، ونضيف الى هذا العلم  
المتفجر وهذا الدين الواري ، خصلة في الفكر جعلت منه ذلك الناقد ، المتحرر في  
النظر ، المجتهد في فهم الدين انطلاقاً من نصوصه للترلة .

وثانيها : ما مارسه من تجربة في التحرك بما اكتسبه ووعاه من علم ودين ،  
ليجعله بديلاً في واقع حياة المجتمع المغربي لما رأى من نمط منحرف عن الحق في تلك  
الحياة ، مؤسساً ذلك البديل على دعائم ثلاثة متناسقة متكاملة : تصور في العقيدة  
يقوم على التوحيد ، ومنهج في الفكر الشرعي يقوم على التأصيل ، وحكم سياسي  
يقوم على العدل . وقد كانت تلك التجربة التي مارسها في تنزيل رؤيته الإصلاحية  
منزلة الواقع ، تجربة من العمق والبراء بحيث يجمد الدارس فيها مجالاً خصباً  
لاستكشاف كثير من عناصر الحكمة في فقه الدعوة والحركة والتربية ، والوقوف أيضاً  
على بعض الأخطاء والنقائص التي سقطت فيها تصرفات المهدي أثناء انفجاره في  
حركة التغيير .

وقد ركّزنا الاهتمام في دراسة هذا الرجل على الجانب الفكري العلمي ، ذلك  
الذي كان متقوماً ببنية عقديّة أصولية كانت هي الشغل الشاغل له تنظيراً وشرحاً  
واستدلالاً ، ليقم على أساسها كامل خطته في الدعوة والإصلاح ، ولذلك فإننا  
خصصنا جوهر هذه الرسالة لتفصيل القول في آراء ابن تومرت في باب أوسط قدمنا له  
باب أول في بسط حياته ، وأتبعناه بباب ثالث في بسط ما كان لتلك الآراء من أثر في  
المغرب .

وقد قسمنا الباب المتعلق بحياته الى أربعة فصول ، حاولنا في الأول منها ان  
نتبين ملامح حياته قبل رحلته الى المشرق ، محللين أوضاع البيئة المغربية في وجوها  
السياسية والفكرية والثقافية بقصد ان يتضح دور هذه البيئة في تكوين شخصية ابن  
تومرت ، وتأثيرها فيه .

وفصلنا في الثاني رحلته الى المشرق لطلب العلم ، مبينين ما كان لتلك  
الرحلة من بالغ الأهمية في حياته ، فهي التي صنعت الملامح المتميزة لشخصيته ، بما  
أفاد فيها من علم أخذه من أشهر العلماء في ذلك العصر ، وبما حصلت له من خبرة  
بأحوال المجتمع الاسلامي السياسية والثقافية والاجتماعية .

وخصصنا الفصل الثالث لتفصيل القول في نشاطه الثوري لما رجع الى بلده

مصمماً عل تغيير ما بالمجتمع المغربي ، وتناولنا في ذلك النشاط الجوانب السياسية والعسكرية والتربوية العلمية .

وفي الفصل الرابع عمدنا الى تحليل شخصية ابن تومرت فيما تميزت به من خصال علمية وأخلاقية وحركية ، محاولين تحري الحق في ذلك بين متلاطم من الأخبار والأقوال المغالية فيه انتصاراً له ووطناً فيه ، ثم بينا ما ترك من آثار علمية متمثلة فيما كتب من رسائل وكتب ، وما أثر عنه من خطب وأدعية وتساييح .

وقسمنا الباب الثاني الى فصول ستة محضناها لتحليل آرائه وتصنيفها في نسق مترتب ردنا فيه الآراء المتناثرة في مختلف رسائله وخطبه ومواقفه الى بعضها بعضاً في وحدة موضوعية متكاملة .

وقد بدأنا في الفصل الأول بتحليل آرائه في المعرفة والمنهج ، مبينين ما أولاه من اهتمام بهذه القضية ، باعتبار أن جزءاً مهماً من دعوته كان متجهاً الى تغيير منهجية التحصيل العلمي بالمغرب ، مما دعاه الى بسط القول في طرق العلم ، ووسائل تحصيله ، مركزاً بالأخص على طرق المعرفة العقلية ، مبيناً موقفه من القياس العقلي وأنواعه ، مثبتاً لما رآه صحيحاً منها ، وناقداً لما رآه عقيماً .

وفي الفصل الثاني ، فصلنا آراءه المتعلقة بذات الله وصفاته ، وبيننا ما تعمق في بحثه والاستدلال عليه من حقيقة التوحيد بالأخص ، حيث ظهرت هناك قدرته الكلامية وتبريزه في الحجاج كما لم يظهر في أي قضية أخرى ، تناسباً في ذلك مع ما رآه من بناء حركته الإصلاحية على أساس من التوحيد ، فاستلزم ذلك منه أن يوفي هذه القضية حقها من البيان والاستدلال .

وخصصنا الفصل الثالث لبسط آرائه في النبوة والامامة ، عاولين بالأخص استجلاء ما ذهب اليه من قول بالمهدي المنتظر ، وما يلحق بذلك من قول بالعصمة وبوجوب طاعة الامام ، عامدين الى ربط هذه الآراء بالواقع السياسي والاجتماعي الذي كان يعيشه طلباً لما عسى ان يكون من صلة تأثر بذلك الواقع في صوغ هذه الآراء .

وفي الفصل الرابع عرضنا آراءه في الإيمان والفعل الإنساني ، مبرزين ما كان يوليه من اهتمام بعنصر العمل في تقريره للإيمان وما يتصل به ، محاولين تبين رأيه في فعل الإنسان بين ما أثبتته من قدر إلهي شامل ، وبين ما أثبتته للإنسان من استعادة يترتب عليها التكليف ، كما يترتب عليها الثواب والعقاب .

وخصصنا الفصل الخامس لتفصيل آرائه الأصولية ، تلك التي نظمها حول محور أسامي واحد ، هو تأصيل الأحكام على أدلتها من التصور ، صائفاً كل الآراء المتعلقة به بحيث تخدم هذا المحور وتؤكد كنهه ، سالكاً في ذلك مسلكاً مبتكراً في عرض الآراء الأصولية من حيث تربيها ومن حيث محتواها في أحيان كثيرة . وقد قدمنا لهذه الآراء بشرح مترع التأصيل عند المهدي ، ومكانته من دعوته عموماً ، ثم بسطنا قوله في حقيقة الأصل وأحكامه ، مبرزين ما ذهب اليه من نفي أصلية الظن ، وإبطال القياس ، ثم بينا رأيه في العلاقة بين الأصل والفرع ، ثم ختمنا بما قاله في الأسس التي يبنى عليها وجوب الأصل .

وأتمينا هذا الباب بفصل للتعقيب على هذه الآراء ، عمدنا فيه الى النظر بشمول الى آراء المهدي بقصد أن نتبين الخصائص العامة لهذه الآراء ، ومهدنا لذلك ببيان العوامل المؤثرة في آراء ابن تومرت حتى صاغها على النحو الذي صاغها عليه ، ثم أظهرنا ما تتصف به هذه الآراء من صبغة عملية اقتضتها الطبيعة الحركية لنشاطه ، وسقنا عدة مظاهر لذلك ، ثم أوضحنا الصفة الانتقائية لهذه الآراء مبينين أنها لا تنتمي للمذهب موحد من المذاهب الكلامية ، ولكنها استفادت من مختلف المذاهب ، وترتبت كلها في نسق صنعته شخصية المهدي وحرية الفكرية ، وختمنا هذا الفصل بملاحظات تتعلق بآراء المهدي في الدعوة ومنهجها فيها ، وبيننا في ذلك ما كان عليه من سداد وحكمة ، وما وقع فيه أحياناً من خطأ .

وقد حاولنا في عرض هذه الآراء أن نسلك منهجاً تركيبياً تحليلياً مقارناً ، يعمد أولاً الى رسم صورة للفكرة بجمع أطرافها من متناثر أقوال المهدي ومواقفه ، ثم التعمق في فهم تلك الصورة بتحليل عناصرها ، وتبين حقيقة بنيتها ، ثم مقارنتها بأضربها عند السابقين للمهدي ممن يظن أنه وقف على آرائهم واستفاد منها ،



مركزين على آراء الأشاعرة وبالأخص الغزالي منهم ، ثم على آراء ابن حزم الظاهري ، وآراء المعتزلة .

أما الباب الثالث فقد بحثنا فيه الأثر الذي كان لابن تومرت وآرائه بالمغرب ، مقسمين القول فيه الى ثلاثة محاور استقل كل محور منها بفصل ، وهي : الأثر السياسي والاجتماعي ، والأثر العقدي ، والأثر الأصولي الفقهي .

وفي الفصل الأول ركزنا على قيام الدولة الموحدية باعتبارها ثمرة لدعوة المهدي ، وأبرزنا الصفات التي تتصف بها هذه الدولة مما هو راجع الى تأثير من آراء ابن تومرت ، فبينما ما كان يتصف به الموحدون من حب للعلم وسعي في طلبه ، وما كان لهم من سعي في نشره ، كما بينا الصبغة الدينية التي كانت عليها السياسة الموحدية ، وختمنا الفصل يذكر بعض الآثار السلبية التي تجملت في الحكم الموحدية راجعة الى بعض آراء المهدي وصفاته ومواقفه مثل القسوة والاستبداد بالرأي .

وفي الفصل الثاني بسطنا القول في الأثر العقدي فبينما ما كان من أثر لآراء المهدي فيما يتعلق بالمهدية ، وذكرنا ما كان لهذه العقيدة بعد المهدي من قبول ، وما نشأ ازماءها من معارضة ورفض ، سواء في أوساط الحكام والعلماء العامة ، وختمنا بما انتهت اليه هذه العقيدة من زوال بالمغرب . ثم بحثنا في الأثر الأشعري للمهدي ، مبينين ما كان له من دور أساسي في ادخال الفكر الأشعري الى المغرب وتركيزه به ، موضحين ذلك بالأخص بما كان لرسالته « المرشدة » من رواج بين أهل المغرب ، وأثر في تكييف تصورهم العقدي . وختمنا هذا الفصل بما كان لمنهجية المهدي العقلية من دور في غناء العلوم العقلية بالمغرب .

وفي الفصل الثالث بينا ما كان للمنهج الأصولي الذي دعا اليه ابن تومرت من أثر في الفكر الشرعي بالمغرب ، مظهرين أولاً ما نشأ من اعتناء بالأصول قرآناً وحديثاً ، حفظاً ودراسة ، ثم مبرزين لخصائص الحركة الفقهية التي نشطت في العهد الموحد ، واشتملت على محاولات جادة للتأصيل الفقهي بديلاً للمنهج الفروعوي الذي كان سائداً في عهد المرابطين ، كما اشتملت على حوار نشيط مثمر بين

المتصرين للمنهج الفروعى من المالكية ، وبين الداعين للمنهج التأصيلى من المتأثرين بالدعوة الموحدية وأتباع الظاهرية . وقد بينا كيف أن المنهج الأصولى الذى دحا اليه المهدي لم يكن له التأثير العميق في أهل المغرب ، وحاولنا استجلاء الأسباب في ذلك .

وقد حاولنا في إنجاز هذا البحث أن نلتزم المنهج النقدي المقارن ، فعمدنا قدر الطاقة الى جمع الوجوه المختلفة عند دراسة الحادثة أو الفكرة ، والمقارنة بينها لاستجلاء ما يرجع انه الحق فيها ، باحثين عن الأسباب ما أمكن ، راجعين بالآثر الى مؤثره ، جاهدين في بحث شخصية ابن تومرت وآرائه وتأثيراته أن يكون بحثاً متكاملأ ، مرتبطة أجزاءه ببعضها ارتباطاً يبين عن حقيقة ما كان من التفاعل بين هذه الشخصية وهذه الآراء ، وبين الواقع المغربى الذى عاش فيه ، واجتهد في تغييره .

وقد اعترضنا في القيام بهذا البحث جملة من الصعوبات يرجع بعضها الى المصادر والمراجع ، ويرجع بعضها للأخر الى نفس المادة موضوع البحث .

أما ما يرجع الى المصادر والمراجع فيتمثل أولاً في قلة ما كتب عن آراء المهدي رغم كثرة ما كتب عنه في الجانب السياسى التاريخى ، فأعوزتنا بذلك المصادر التى يمكن أن تساعد على استجلاء هذه الآراء ، وتعين على إبرازها في صورتها الصحيحة ، وتتمثل ثانياً في قسرق المصادر المتضمنة لآراء المهدي ، ونلوة بعضها ، وفقدان البعض الآخر منها ، ذلك لأنه وإن كان مجموع « أعز ما يطلب » للمهدي المتضمن لمعظم هذه الآراء متداولأ سهل المنال ، فإن الكثير منها تضمنته خطبه ومواعظه المتفرقة في بطون الكتب ، والمندونة أحيانأ باللغة البربرية . كما أن الشروح الموضوعية على مؤلفات المهدي كلها مخطوطة متفرقة في مكتبات العالم .

وقد تطلب منا ذلك أن نجتهد في جمع هذه المصادر من مظانها ، أرتيأداً لبعض المكتبات بتونس والقاهرة والرباط ومراكش وفاس ومكناس وتطوان ، ومراسلة لأخرى ببليس وبرلين ، واتصالأ ببعض العلماء المختصين في هذا المجال من أهل المغرب خاصة مثل الشيخ عبد الله كنون ، والشيخ محمد المنوني ، والشيخ محمد

التطواني ، والدكتور عبد الهادي التازي ، ولؤرخ عبد الوهاب بن منصور ،  
والدكتور عبد السلام الهراس ، والشيخ ابراهيم الكتاني ، الذين تفضلوا  
مشكورين بمد يد العون لنا ، وافادتنا بوثائق مهمة بخطوة ومطبوعة .

وأما ما يرجع من الصعوبات الى مادة البحث ذاتها ، فتتمثل أولاً فيما ورد في  
شخصية ابن تومرت وسيرته من تضارب فلحش عند المتقدمين والمتأخرين بين مغالاة  
في الرفع من مقامه ، وبين مغالاة في الخط منه ، مما جعل حقيقة أمره تضع في كثير  
من الأحيان بين هذه وتلك . وقد حاولنا قدر الطاقة ان نتلمس الحقيقة ونسلك  
العدل في خضم هذا التضارب .

وتتمثل ثانياً في طبيعة العرض الذي عرض به المهدي آراءه ، فإنه في كثير من  
كتبه ورسائله لم يكن المؤلف الذي ييسط آراءه في ترتيب واستيفاء ، ولكنه كان  
الداعية الذي يلقي بآرائه في غير ترتيب ولا تحقيق مما استلزم منا ان نجتمع من مصادر  
متباعدة ومختلفة أجزاء الفكرة الواحدة محاولين تركيب صورة حقيقية لها ، وكثيراً ما  
يواجهنا في ذلك نقص في عناصر الفكرة فنلجأ الى التقدير ، وتضارب بين أجزائها  
فنلجأ الى التوفيق .

هذا وان ما بذلناه من جهد في هذا البحث في سبيل تبين شخصية المهدي  
وآرائه وأثره بالمغرب أوصلنا الى نتائج نحسبها مفيدة في اطار البحث العلمي للفكر  
العقدي والأصولي بالمغرب ، وفي اطار الكشف عن حقيقة التكامل بين العلم الديني  
عقيدة وشريعة ، وبين الحياة السياسية والاجتماعية في المجتمع الاسلامي ، ولكنها  
نتائج تظل في حاجة الى المراجعة والتطوير والتكميل على ضوء ما يجد من معطيات  
ووثائق ، وما يكتشف فيها من نقصير وأخطئه نيب بكل من يقف عليها أن يرشدنا  
الى الصواب فيها ، خدمة للعلم ، وخضوعاً لأمر الله في التواصل بالحق .

وندعو الله أن يعد عملنا هذا من صالح العمل ، وأن يجزينا به خير الجزاء ،  
انه سميع مجيب الدعاء .

د . حيد المجيد النجار

القاهرة : 7/20 / 1981



## الباب الأول

### حياة ابن تومرت



## الفصل الأول

### حياة ابن تومرت قبل رحلته إلى المشرق

#### I - الاسم والنسب :

##### 1 - الاسم :

لم يكن اسم « محمد » الذي ينسب إلى ابن تومرت محل اختلاف بين المؤرخين الذين ترجحوا له ، وزيادة على تسميته بهذا الاسم في معرض ذكره ، فإن بعضهم مثل ابن أبي دينار قد أورد الأمر في صيغة التأكيد بأن ذلك هو اسمه الذي اتفق عليه المؤرخون حيث يقول : « ذكر المؤرخون أن للمهدي اسمه محمد بن عبد الله بن عبد الرحمان ... » .

وقد ذهب برفنسال من بين الباحثين المحدثين إلى أن ابن تومرت « كان يسمى باسم بربري بحث لم يستبدل به اسم محمد إلا في وقت متأخر تيمنا باسم الرسول ﷺ » وقد أراد أن يتأذى به في كل أعماله ، « غير أن هذا القول يقوم على تخمين ليس له سند من الوثائق ، وما جاء فيه من إشارة إلى التيمن باسم الرسول ﷺ يشكل نقضاً له ، حيث جرت عادة المسلمين عربهم وعجمهم على أن يكثرُوا تيمناً من إطلاق اسم محمد على مواليدهم منذ الولادة لا عند الشباب والكهولة .

ورغم أن المهدي لم يتزوج ولم ينجب أولاداً ، فإن بعض المصادر تذكر أنه كانت له كنية هي « أبو عبد الله » ، وهو أمر يمكن تفسيره بعادة عربية في تكنية

(1) ابن أبي دينار - المؤنس : 100

(2) برفنسال - الإسلام في المغرب والأندلس : 265

(3) ابن الخطيب - الحلال المرفوعة : 75

من لا أبناء له بأبي عبد الله تفقلاً أو تعظيماً .

وذكر ابن القطان أنه كان يلقب في صغره حيناً كان يقرأ في المكتب « بأسفو » ، ومعنى أسفو بالبريرية الضياء للملازمة إيقاد القنديل في المسجد للقراءة والصلاة » . أما ما اشتهر به من لقب المهدي فإنه لم يطلق عليه الا حيناً أظهر المهدي ويابعه بها الناس » ، وأطلق عليه حيث ذكّر بالامام أيضاً ، واستعمل أتباعه ومناصروه من بعده في تأليفهم ورسائلهم ومخاطباتهم صحيفة « الامام المعصوم المهدي المعلوم » .

## 2 - النسب :

يتفق المؤرخون الذين ترجحوا لابن تومرت على أنه ينسب الى قبيلة « هرغة » ، وهي بطن من بطون القبيلة البربرية الكبرى « مصوذة » m ، ولكن لاجابة كبيرة حدثت حول نسبه ، فها اذا كان هذا النسب بربرياً خالصاً أو منتهياً الى الرسول ﷺ .

فلقد أسند اليه نسب نبوي تناقلته بعض كتب التاريخ في مسالك متعددة ، وطرق مختلفة ، يمكن بعد المقارنة بينها والتغاضي عن الاختلافات الجزئية اليسيرة أن نحصرها في أربعة طرق هي التالية :

الأول : محمد بن عبد الله بن عبد الرحمان بن هود بن خالد بن تمام بن عدنان ابن سفيان بن صفوان بن جابر بن عطاء بن رباح بن محمد بن الحسن بن علي بن أبي طالب ، وقد أورده ابن القطان » .

الثاني : يتفق مع الأول الى عدنان ، ثم يؤول الى صفوان بن جابر بن يحيى

(4) ابن القطان - نظم الجاهن : 37 ، وتكره أيضاً ابن خلدون - العبر : 6 / 465

(5) انظر : ص 123 من هذا البحث .

(6) انظر : مثلاً : ابن تومرت - أمراً يطلب : 4 ، رسالة في أن الشريعة لا كتب بالعمل : 170

(7) عن قبيلة مصوذة وهرغة ، انظر : ابن خلدون - العبر : 6 / 462 وما بعدها .

(8) ابن القطان - نظم الجاهن : 34



ابن عطلة بن رباح بن يسار بن العباس بن محمد بن الحسن بن علي بن أبي طالب ،  
وقد أورده أيضاً ابن القطان<sup>٥٥</sup> ، وتابعه فيه جل المؤرخين الذين ذكروا نسب ابن  
تومرت ، مع إضافة سفيان الذي أحمله ابن القطان في هذه الرواية بعد عدنان<sup>٥٦</sup> .

الثالث : يتفق مع الأول الى رباح ، ثم ينتهي الى محمد بن سليمان بن عبد الله  
ابن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب ، وقد أورده ابن خلدون ، وتابعه فيه  
الزركشي ناقلاً عن ابن نخيل<sup>٥٧</sup> ، ويبدو أن المراكشي اعتمد هذا الطريق حيث  
يقول : « ولمحمد بن تومرت نسبة متصلة بالحسن بن الحسن بن علي بن أبي  
طالب<sup>٥٨</sup> » ، وليس من بين الطرق ما ينتهي الى الحسن بن الحسن بن علي بن أبي  
طالب<sup>٥٩</sup> .

الرابع : محمد بن عبد الله بن وجليد بن يامصل بن حمزة بن عيسى بن ادريس  
ابن ادريس بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب ، وقد أورده ابن  
القطان<sup>٦٠</sup> ، وأبو القاسم المؤمن المصري الذي يذكر ان هذا الطريق منقول عن  
يوتق بنقله من قرابته وغيرهم ، في حين أن الطريق الأول لا يعرفه قرابته وأهل  
العناية بهذا الشأن<sup>٦١</sup> ، وذكر ابن خلدون جزءاً من هذا الطريق نقلاً عن ابن  
رشيق<sup>٦٢</sup> .

وإذا تجاوزنا هذا الاختلاف في طرق النسب النبوي لابن تومرت ، الى أصل  
هذا النسب ذاته ، فإننا نجد المؤرخين ينقسمون ازماء بين ناف له وبين مثبت اما  
بالتصريح أو بالتلميح .

(9) ابن القطان - نظم الجبان : 34

(10) انظر : أبو القاسم المصري - لتفتيس من الأساطير في معرفة الأصحاب : 21 ( مع إضافة عيسى بعد جابر ) ،  
وابن خلدون - الوفيات : 46 / 5 ، وابن خلدون - المعبر : 465 / 6 ، ( مع إسقاط سفيان ) ، وابن الخطيب - رقم  
الحلال : 56 ، والحلال المؤشبة : 75 ومفاتيح البربر المؤلف مجهول - 117 وابن أبي دینار - المؤنس : 100

(11) الزركشي - تاريخ الدولتين : 3

(12) المراكشي - للمعجب : 245

(13) ابن القطان - نظم الجبان : 34

(14) أبو القاسم المصري - لتفتيس من الأساطير في معرفة الأصحاب : 21 ( مع إضافة عبد الله بعد عيسى ) .

(15) ابن خلدون - المعبر : 464 / 6 ، وقد أورده طريفاً آخر متغيراً يشتمل على أسماء يبرية .

وأغلب المؤرخين القدامى عرضوا هذا النسب في صيغة القبول ، في تراوح بين التأكيد الجازم في قطعية وحاس كما هو موقف المتتصرين للموحدين مثل ابن القطان ، وبين مجرد التجويز الذي يفهم من عدم الاعتراض بالطعن ، كما هو موقف المعتدلين مثل المراكشي وابن خلدون .

فالمراكشي يقول : ان « لمحمد بن تومرت نسبة متصلة بالحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب وجدت بخطه » (16) ، وابن خلكان يقول : « وجدت على ظهر كتاب النسب للشرىف العابد بخط بعض أهل الأدب من عصرنا نسب ابن تومرت المذكور فتقلته كما وجدته » (17) ، وابن خلدون يعقب عند ذكر سلجان في سلسلة النسب بقوله : « الواقع نسب الكثير من بني في المصامدة وأهل السوس . . . » (18) ، وهو ما يفهم منه تبرير لصحة النسب النبوية للسند لابن تومرت ، كما أنه عقب في المقدمة بعد حديثه عن دعاة النسب النبوي بالمغرب بقوله : « ولا نجعل من هذا الباب الحلق مهدي الموحدين بنسب العلوية ، فإن المهدي لم يكن من منبت الرياسة في هرثمة قومه ، وإنما رأس عليهم بعد اشتهاره بالعلم والدين ودخول قبائل المصامدة في دعوته ، وكان مع ذلك من أهل المناصب المتوسطة فيهم » (19) ، وهذا يدل على اقتناعه بهذا النسب .

الا أن بعض المؤرخين من متأخري القدامى خاصة ، عرضوا هذا النسب العلوي لابن تومرت بما يسفر عن شكهم فيه ، بل عبر بعضهم عن جحوده ونكراته ، فالذهبي يقول : « كان يدعى أنه حسني علوي » (20) ، وابن أبي زرع يهد للذكر سلسلة النسب بقوله : « هو على ما ذكره المؤرخون لدولتهم محمد بن عبد الله . . . » (21) ، ثم يعقب عليها بقوله : « وقيل هو دعي في ذلك النسب الشريف

(16) المراكشي - المعجب : 245

(17) ابن خلكان - وفيات الأعيان : 5 / 45-46

(18) ابن خلدون - المعجب : 6 / 465

(19) ابن خلدون - المقدمة : 121

(20) الذهبي - تلويح الإسلام الكبير : 105 ط 3 .

(21) ابن أبي زرع - دوح الفطاس : 119-120

ذكره ابن مطروح القيسي ، وقال هو رجل من هرغة من قبائل المصامدة يعرف بمحمد بن تومرت الهرغي «<sup>226</sup> ، ويئلي ابن الخطيب شكه في هذا النسب في قوله : « وكان هذا الرجل ينتمي الى أهل البيت . . . قال ابن مطروح وغيره هو رجل من هرغة من قبائل المصامدة يعرف بمحمد بن تومرت والله أعلم «<sup>227</sup> ، وقد سلك نفس هذا المسلك ابن أبي دينار وابن العماد «<sup>228</sup> .

وقد اختلف الباحثون المحدثون في هذا النسب أيضاً ، فجزوز بعضهم وقوعه «<sup>229</sup> ، فيما ذهب آخرون الى الشك أو القطع بانتحاله وبطلانه «<sup>230</sup> ، وإذا كان المتشككون من القدامى لم يقدموا تفسيرات لشكهم ، واكتفوا بإبدائه تلميحاً في الغالب ، فإن المحدثين منهم حاولوا الادلاء ببعض الأسباب التي أدت الى انتحاله ، وهي أسباب ترجع في مجملها الى أن للمهدي « اختلق لنفسه نسباً عربياً ينتهي الى علي ابن أبي طالب أو الى الرسول نفسه ، كي يعتمد عليه شأن غيره من المهديين في ادعائه المهديّة ، ولكي تؤيده مجموعة الأحاديث المفتعلة التي لا تنصر مهدياً من غير آل البيت «<sup>231</sup> ، فهو لاء يرون أن قضية المهديّة هي التي أدت الى انتحال هذا النسب اثباتاً لها ، وجلباً للاقتناع بها ، حيث لا تكون الا قرينة لنسب نبوي ، ويرجعون سبب انتشاره وانتشاره الى أن المؤرخين من أولياء الموحدين وكتاب دولتهم بذلوا الجهد في تأييده ونشره والترويج له .

ومن البين أن هذا النقد الموجه الى نسب المهدي لم يسلك الطريق الموضوعي ، لعدوله عن بيان فساد النسب في ذاته الى بيان سبب انتحاله أولاً ،

(22) ابن الخطيب - أحوال الأعلام : 266

(23) انظر : ابن أبي دينار - للأئمة : 100 وابن العماد : الشذرات : 4 / 70 .

(24) انظر : عبد الله علام : الدعوة الموحّية بالمغرب : 56 وعبد الحميد المصلي - المجلد في تاريخ الأندلس : 166

(25) انظر : محمد المتناهي - محمد بن تومرت : 126 ويروفسال - الإسلام في المغرب والأندلس : 265 ، وسعد محمد حسن - المهديّة في الإسلام : 187 ، ومحمد عبد الله حنان - عصر المرابطيين والموحّدين - 1 / 160-159 ، وهو سي ميراندا - تاريخ الموحّدين 5-6 .

(26) سعد محمد حسن - للمهديّة في الإسلام : 187 ، وانظر : محمد عبد الله حنان - عصر المرابطيين والموحّدين : 1 /

159 ومحمد المتناهي : محمد بن تومرت : 126 وهو سي ميراندا - تاريخ الموحّدين 5-6

ولاقصاره في ذكر المؤرخين المؤيدين له على المشيعين للموحدين منهم ، وعلوله  
عن ذكر آخرين من المعتدلين الذين أوردوه مورد القبول ثانياً .

ويبدو أن طرح القضية بشكل يراد منه تأكيد وقوع هذا النسب أو عدم وقوعه  
طرح لا طائل من ورائه ، ذلك لأنه لا يوجد إلى حد الآن من الوثائق القطعية ما  
يثبت الوقوع أو عدم الوقوع ، ولذلك فإنه من الأجدي أن تطرح القضية على  
مستوى الامكان لا على مستوى الوقوع ، فهل هذا النسب النبوي لابن تومرت كما  
أورده المؤرخون بالطرق الآتفة الذكر أمر يتصف بالامكان ، أو أنه يحمل في ذاته  
بلور بطلانه ؟ .

لكي يقع اثبات هذا الامكان أو دفعه لا بد من الاستناد إلى مقياسين يرجع  
أحدهما إلى المجال الجغرافي البشري ، ويرجع الآخر إلى المجال الزمني التاريخي .

فمن الناحية الجغرافية البشرية ، نعثر على شهادات تاريخية تثبت أن كلا من  
سليمان الوارد في الطريق الثالث من طرق النسب المتقدمة ، وإدريس الوارد في  
الطريق الرابع ، قد انتقل إلى المغرب وانتشر أبناؤه هناك انتشاراً واسعاً ، فقد ذكر  
ابن حزم بصلد حديثه عن سليمان أن أحفاده بالمغرب كثير جداً ، وقال فيه  
صاحب مفاخر البربر : « أقام سليمان بتلمسان فكان له ولد اسمه محمد ، وولد  
لمحمد بنون كثيرة ، فكل قريش هناك من ولد سليمان ، وتوغل بعض بنيه بسوس  
الأقصى . . . فكل قريش هناك منهم » ، وقد أشار إلى ذلك ابن خلدون حينما  
قال معروفاً بسليمان : « الواقع نسب الكثير من أبنائه في المصامدة وأهل السوس كما  
نقل ابن تيمية في سليمان هذا ، وأنه لحق بالمغرب أثر أخيه إدريس ونزل تلمسان  
وافترق ولده في المغرب ، قال فمن ولده كل طالبي بالسوس » ، أما إدريس فقد  
كان نسله شائعاً بالمغرب ، وقد ذكر صاحب مفاخر البربر أنه كان له اثنا عشر ولداً ،

(27) ابن حزم - الجمهرة : 43

(28) مجهول - مفاخر البربر : 113 ، وانظر الاستبصار في ألف مجهول : 196 ، 213

(29) ابن خلدون - المعبر : 6 / 465

وقد فرقهم بعده ابنه محمد على كافة البلاد واستقر بعضهم بمنطقة السوس الأقصى .

أما الطريق الأول والثاني ، فإننا لم نثر على ما يفيد أن بعضاً من الأفراد الوارد ذكرهم فيهما من ذرية علي بن أبي طالب قد انتقل إلى المغرب أو انتشرت سلالته به ، بل أن بعض كتب التراجم تشير إلى أن محمد بن الحسن بن علي بن أبي طالب الوارد فيهما قد توفي دون أن يعقب أولاداً .

ومن الناحية الزمنية يتبين لنا بعد الفحص أن ما بين وفاة الحسن بن علي سنة 50 هـ ، ووفاته ابن تومرت سنة 524 هـ مدة تساوي 474 سنة ، وهي مدة تسمح بوجود ما بين 12 و 16 من الأجيال إذا اعتبرنا متوسط العمر يتراوح بين 60 و 70 سنة ، فيكون كل جيل يستغرق ما بين 30 و 35 سنة .

وإذا عرضنا نسب ابن تومرت بطرقه الأربعة على هذين المقياسين ، تبين لنا أن الطريقين الأول والثاني يعترهما ضعف شديد ، وذلك لأن محمد بن الحسن يشير بعض مترجميه كما مر ذكره إلى أنه لم يعقب ، كما أن كتب التاريخ لا تذكر نسلًا متفشياً بالمغرب لأي طالبي وارد فيهما ، ويمكن أيضاً اعتبار الطريق الرابع ساقطاً ، وذلك لأنه لم يشتمل إلا على تسعة أجيال ، وأقل قدر من الأجيال يمكن من الناحية الزمنية هو اثنا عشر جيلاً كما مر بيانه .

أما الطريق الثالث فإنه يحظى بتزكية المقياسين معاً ، فمن الناحية الزمنية يشتمل هذا الطريق على ستة عشر جيلاً بعد الحسن بن علي ، وهو أمر ممكن كما مر بيانه ، ومن الناحية الجغرافية البشرية توفرت الشهادات على تكاثر نسل سليمان بالمغرب عموماً وبأرض السوس خصوصاً ، وبذلك يصبح هذا النسب النبوي الذي أسند إلى ابن تومرت أمراً ممكناً من الناحية النظرية ، ولا ينقض هذا إلا مكان إنتاجه إلى مصمودة البربرية الذي أكسبه خصالاً بربرية أصيلة ، فقد يكون هذا النسل

(30) مجهول - ملفتر البربر : 113

(31) اللحي - سير أعلام النبلاء : 3 / 187



وذكرها باسمي وتبراس باسم « إيجليز هرغه » ، وحيثُ تصيح هذه الرواية هي الأرجح .

## 2. - الزمان :

لقد كان تاريخ ميلاد ابن تومرت محل اختلاف كبير بين المؤرخين ، وتستلزم محاولة تحديد المقارنة بين روايات مختلفة وآراء متضاربة والتحقيق فيها . ولكي يكون ذلك التحديد أقرب ما يمكن إلى الحقيقة ، لا بد أن يكون أخذاً بالاعتبار ثلاثة عناصر أساسية تقدمها لنا الوثائق التي بين أيدينا .

العنصر الأول : ما ذكره بعض المؤرخين من تحديد لعمر المهدي عند وفاته ، فقد ذكر ابن القطان أن « عمره رضي الله عنه كان نحواً من خمسين سنة » ، وتابعه في ذلك ابن عذارى<sup>(38)</sup> ، وجاء في مفاتيح البربر « وتوفي المهدي وهو ابن وخمين ( كذا ) سنة ١١١١ » ، وقال ابن الأثير : « ثم مات المهدي وكان عمره إحدى وخمين سنة وقيل خمساً وخمين سنة »<sup>(39)</sup> ، وتابعه في ذلك النويري<sup>(40)</sup> .

العنصر الثاني : ما ذكره بعض المؤرخين من تواريخ تحدد زمن مولد المهدي ، فقد ذكر ابن خلكان أنه « كانت ولادته يوم عاشوراء سنة خمس وثلاثين وأربعمائة »<sup>(41)</sup> ، وأورد السزركشي « أن الامام ولد سنة إحدى وتسعين وأربعمائة »<sup>(42)</sup> ، وقال ابن الخطيب : أن « مولده سنة ست وثلاثين وأربعمائة »<sup>(43)</sup> ، وأثبت ابن القنفذ أنه « ولد بهرغة سنة إحدى وسبعين وأربعمائة »<sup>(44)</sup> ، وتابعه في

(38) باسمي وتبراس - مساجد وقلاع موحدة : 13

(39) ابن القطان - نظم الجبلان : 74

(40) ابن عذارى - البيان للغرب ( نص منشور بمجلة « هبيري » : 94 )

(41) مجهول - مفاتيح البربر : 112

(42) ابن الأثير - الكامل : 8 / 298

(43) النويري - مجلة الأرب : 22 / 195

(44) ابن خلكان - وفيات الأعيان : 5 / 53

(45) السزركشي - تاريخ الدولتين : 4

(46) ابن الخطيب - رقم الحلال : 37

(47) ابن القنفذ - الفارسية : 99

ذلك الفرناطي كما رواه عنه الزركشي» .

العنصر الثالث : ما ذكره بعض المؤرخين من تحديد لعمره عند رحلته الى المشرق مقارنة بتاريخ البدء في تلك الرحلة ، فقد روى ابن خلكان أنه « رحل الى المشرق في شببته طالباً للعلم » ، وتابعه في ذلك ابن الأثير ، وحلده الزركشي عمره حينما كان في الاسكندرية بثلاثي عشرة سنة» ، ومن المعلوم أن تاريخ ارحاله الى المشرق كان حوالي سنة 500 هـ .

ان هذه العناصر مجتمعة بما تحمل من التضارب بين أجزائها ، تسفر عل أن الفترة المحتملة لمولد للمهدي هي الفترة الممتدة من سنة 469 هـ الى 491 هـ ، وهو أمر يدعو الى مزيد من الموازنة والترجيح للوصول الى تاريخ أكثر ضبطاً ودقة .

إذا ما تفحصنا العناصر الأربعة الذكر ، وقارنا بينها ، تبين لنا أن العنصر الأول هو الجدير بأن يعتبر أولاً في تحديد تاريخ الميلاد ، وذلك لأنه يتعلق بتاريخ الوفاة ومقدار العمر عندها ، وهما الأمران اللذان يكونان أكثر ضبطاً من قبل المؤرخين ، حيث أن الشخص إذا كانت مكانته مرموقة ، اشتهرت بين الناس سنة وفاته ، كما اشتهر مقدار عمره . أما العنصر الثاني فهو أقل أهمية ، وذلك باعتبار التباعد الصارخ بين التواريخ الواردة فيه . وكذلك العنصر الثالث فهو قليل الغنى أيضاً ، وذلك لأن عبارة « في شببته » التي أوردها ابن خلكان وابن الأثير عبارة غير منضبطة ، فالشبية تمتد سنوات طويلة من حين البلوغ الى ما بعد الثلاثين من العمر ، كما ان تحديد عمر ابن تومرت لما كان بالاسكندرية كما ذكره الزركشي ينقصه تحديد تاريخ مروء بها لكي يتسنى معرفة سنة ميلاده ، وقد اعتمد بعض الباحثين

(48) الزركشي - تاريخ الدولتين : 4

(49) ابن خلكان - وفيات الأعيان : 5 / 46

(50) ابن الأثير - الكامل : 8 / 294 .

(51) الزركشي - تاريخ الدولتين : 4

(52) انظر ماسباتي : ص 66 .



على هذا العنصر فوصلوا الى نتائج تبدلونا غير موفقة كما سنبين ذلك بعد حين<sup>٥٣</sup> .  
فإذا ما عدنا الى العنصر الأول لنعتمد عليه أساساً ، فإننا نجد تاريخ وفاة  
المهدي محدداً بسنة 524 هـ بما لا يدع مجالاً للشك<sup>٥٤</sup> ، كما نجد عمره حين الوفاة  
متراوحاً حسب اختلاف الروايات بين 50 سنة و 55 سنة ، فيكون إذاً تاريخ ميلاده  
متراوحاً بين سنة 469 هـ و 474 هـ .

ويمكن ان نزيد خطوة في الضبط فنرجح أن يكون عمر ابن تومرت عند وفاته  
51 سنة ، فقد جعله ابن الأثير والنويري أولاً في روايتهما عما يوحى بتفضيله ، كما أن  
عبارة ابن القطان « . . . نحواً من خمسين سنة » تحتمله وتتسع له ، ويمكن أن تكون  
الكلمة الساقطة من رواية مفخر البربر « واحد » فتصبح عبارته « . . . وهو ابن  
واحد وخمسين سنة » ، وحينئذ نعتد هذا الترجيح تصحيح السنة الأكثر احتمالاً لميلاد  
ابن تومرت هي سنة 473 هـ ، وهو ما يبدلونا أقرب الى الحقيقة . ولا يفتح في هذا  
الاختيار ما يقتضيه من أن يكون عمره عند رحلته الى المشرق لطلب العلم قد تجاوز  
27 سنة . حيث كان تاريخ الاحتمال سنة 500 هـ . وتلك سن متأخرة جداً في عادة  
المرحّلين لطلب العلم ، وذلك لأنه يبدو أن المغاربة يرحّلون الى المشرق لطلب العلم  
في سن متأخرة نظراً لبعد الشقة ومشقة السفر ، أما أولئك الذين يرحّلون مبكراً فهم  
غالباً ما يكونون مصحوبين بأبائهم أو بعض من ذويهم ، كما هو الحال بالنسبة لعبد  
المؤمن بن علي الذي كان يتسوي الرحلة الى المشرق في سن الثامنة عشرة برفقة  
عمه<sup>٥٥</sup> ، وبالنسبة لأبي بكر بن العربي الذي ارتحل في سن السادسة عشرة برفقة  
أبيه<sup>٥٦</sup> .

(53) من ذلك ما ذهب اليه فولنزيير ، حيث اعتبر عبارة « شبيبة » تدل على سن العشرين وما يفارها اعتماداً على فهم  
خاطمه لقول الغزالي « في صفوان شلبي مند راحقت البلوغ قبل بلوغ العشرين » ولا يحتمل هذا القول إلا تحيد  
نقطة زمنية من الشباب الذي تمتد الى ما بعد الثلاثين ، ( انظر : فولنزيير - محمد بن تومرت . . . : 5 ) .  
ومن ذلك أيضاً ما ذهب اليه بوروييه من ترجيح سنة 485 ميلاد ابن تومرت ( انظر كتابه - محمد بن تومرت :  
11 وما بعدها ، ومقال « تاريخ ميلاد ابن تومرت » : 19 وما بعدها ) .

(54) انظر ص 128 من هذا البحث .

(55) انظر : الينقي - أخبار المهدي : 38

(56) ولد ابن العربي سنة 468 وارتحل سنة 485 . انظر : عمار طاهي - آراء أبي بكر بن العربي الكلامية : 1 / 25  
وما بعدها .

### III - البيئة التي نشأ فيها :

إن التفاعل بين الإنسان وبين بيئته تفاعل حيوي عميق ، وجدلية التأثير والتأثير بينهما عنصر أصيل في الحياة ، ولذلك فإن دراسة البيئة التي شهدت نشأة ابن تومرت ومستقبل أعماله تضحي أمراً أساسياً في فهم شخصيته وأفكاره وحركته . ويمكن أن نتدرج في التعرف على هذه البيئة انطلاقاً من البيئة الصغرى التي هي الأسرة ، ومروراً بالبيئة الأوسع المتمثلة في منطقة السوس ، وانتهاء إلى البيئة الكبرى المتمثلة في منطقة المغرب عموماً .

#### 1 - أسرة ابن تومرت :

يبدو أن الأسرة التي ينتمي إليها ابن تومرت كانت أسرة من أواسط القوم ، غير بارزة الثروة والجاه فيهم ، إلا أنها كانت على شيء من المكانة الدينية ، وهو ما عبر عنه ابن خلدون بقوله : « وكان أهل بيته أهل نسك ورباط »<sup>(57)</sup> ، وقد أشار إليه المراكشي فيما ذكره من أن قومه يعرفون بالاشراف<sup>(58)</sup> ، وربما أصبحت هذه الأسرة على شيء من الجاه حينما صار والده شيخاً لقبيلته ، وهو ما يتضمنه تلقيبه « بأمغار »<sup>(59)</sup> التي تعني بالبربرية الشيخ<sup>(60)</sup> .

ونعثر على بعض أخبار تتعلق بوالد ابن تومرت ، ولكنها أخبار قليلة الغنى في التعريف بشخصيته ، فقد ذكرت المصادر إلى جانب اسمه عبد الله عدة ألقاب له ، فهو « عبد الله » وتومرت ، والشيخ ، وأمغار<sup>(61)</sup> ، ويعلق بروفنسال على اسمه « عبد الله » بأنه اسم استحدثه ابن تومرت لما تسمى هو نفسه باسم محمد ، وكان قبل ذلك يسمى باسم بربري بحت<sup>(62)</sup> ، إلا أن هذا القول يقتدر إلى الحجة المثبتة .

(57) ابن خلدون - المعبر : 6 / 463

(58) المراكشي - للمعجب : 245

(59) ابن خلدون - المعبر : 6 / 464

(60) بعض المصادر استندت إليه هذا القاب في لفظه العربي ، انظر : ابن الفطان - نظم الجبان : 35 ، وبروفنسال -

الاسلام في المغرب والأندلس : 265

(61) ابن الفطان - نظم الجبان : 34

(62) بروفنسال - الاسلام في المغرب والأندلس : 264-65 ، وقبب إلى ذلك أيضاً هويي مرندا الذي خلط بين

الاسم عبد الله واللقب تومرت قائلًا أن الأول استبدل بالثاني ، انظر : تاريخ الوحيين : 4

أما «تومرت» فهو اللقب الذي بقي مشتهراً به على مر الزمن ، وقد لقبته به أخته في بعض الروايات» ، أو أمه كما ذكره صاحب المقتبس من الأنساب ، فقد « فرحت به أمه وسرت ، فقالت باللسان الغربي : آتومرت اينويسك آبيوي ، ومعناه يا فرحتي بك يا بني ، فكانت تكثر من ذلك ، وكانت أيضاً إذا سئلت عن ابنها وهو صغير تقول باللسان الغربي : بك تومرت ، معناه صار فرحاً وسوراً ، فغلب عليه لذلك اسم تومرت ، وترك دعوهُ باسم عبد الله الذي سمي به أولاً عند تسميته » . الا ان بروفنسال أعرض عن هذا التفسير ليزعم أن تومرت هو اسم امرأة يدل على صيغة واضحة التأنيث ، وهو اسم إحدى جداته غلب على نسبه» ، ولسنا نعرف ما اذا كان هذا الزعم يحظى بتأييد من خصائص اللغة البربرية ؟ .

أما لقب « أمغار » و « الشيخ » الذي هو ترجمة له ، فيبدو أنه أطلقه عليه قومه تعبيراً عن الاحترام ، وإذا صح ما قاله ابن خلدون من أنه « كان يلقب في صغره أيضاً أمغار » ، فإنه يدل على احترام لأصل العائلة باعتبار مكانتها الدينية ، اذ هي كما عبر ابن خلدون ذات نسك ورباط» .

ولم نذكر لنا المصادر من أخبار هذا الشيخ وأحواله سوى نزر قليل . ونستفيد مما ذكر أنه كان فقيراً ثم أيسر حاله بسبب الهدايا التي قدمت اليه عند مولد ابنه محمد» ، الا انه يخشى أن يكون ذلك من وضع بعض الرواة بياناً لبركة المهدي وخبرية عرقوبه . ويبدو أن هذا الوالد كان كثير الاهتمام بولده ، وكأنه كان ينتظر منه شيئاً كثيراً بعد رحلته الى الشرق ، وهو ما دعاه الى أن « لحقه ببجايه قافلاً ، فأكد

(63) انظر : ابن القطان - نظم الجمان : 35

(64) أبو القاسم المصري - لمقتبس من الأنساب : 31

(65) بروفنسال - الاسلام في المغرب والأندلس : 265

(66) ابن خلدون - المعبر : 6 / 464

(67) ذكر صاحب الحلال للرواية ( ص 75 ) أن عبد الله كان يلقب بأمنغر ومعناه بلسان البربر الضيف . لا يشاء الضيف باللسان ، ويبدو أنه اشتبه عليه الأمر « بأسفو » للتسبب الى ابن تومرت نفسه ( انظر : ص 24 من هذا البحث ) .

(68) انظر : ابن القطان - نظم الجمان : 37

عليه في القفول شوقاً إليه ، فلزمه بره فقفل رضي الله عنه (٣٥) ، وقد توفي لما انتقل المهدي إلى « تينمل » ليقوم بتنظيم جماعة الموحدين ، وحزن عليه ابنه حزناً شديداً (٣٦) .

أما أم ابن تومرت فلا نعرف عنها من خبر سوى أن كنيها أم الحسين ، وهي بنت « وايركن » المسكالي من بني يوسف (٣٧) ، وقد أعنت عند أهلها ، فلما خطبها عبد الله وكان فقيراً رغب أهلها في مصاهرته (٣٨) .

وقد كان لابن تومرت اخوة أصبحوا فيما بعد أكثر شهرة ، وهم أبو موسى عيسى ، وأبو محمد عبد العزيز اللذان ثارا على عبد المؤمن بن علي وانتهى الأمر بقتلها (٣٩) ، وأبو العباس أحمد الكفيف . كما كانت له أخت هي أم أبي بكر زينب التي كان يأكل من عمل يدها (٤٠) . وحفظ لنا صاحب المقتبس من الأنساب اسم عم له هو وايركن بن وثليد ، وعمه هي حواء بنت وثليد (٤١) .

ويبدو من خلال هذه المعلومات القليلة عن أسرة المهدي أنها كانت أسرة يسودها الوثام والمحبة ، ويتعامل أفرادها على أساس من الخلق الاسلامي ، وهو ما يظهر بالأخص في علاقة ابن تومرت بوالده ، وعلاقته بأخته زينب .

## 2 - بيئة « السوس » :

السوس هي منطقة تقع جنوب المغرب الأقصى ، وقد حدها أحد الباحثين الحديثين بأنها « ما يقع من سفوح درن الجنوبية إلى حدود الصحراء من وادي نول وقيثال من تكنة والركائبات وما إليها إلى حدود طاعة وسكتانه (٤٢) ، وهي منطقة

(69) نفس المصدر : 35

(70) انظر : أبو القاسم المصري - المقتبس من الأنساب : 31

(71) ابن الطلائ - نظم الجيان : 37

(72) انظر : الهادي - أخبار للمهدي : 141 ، والمراكشي - للمصنف : 309

(73) ابن الطلائ - نظم الجيان : 37

(74) انظر ص 135 من هذا البحث .

(75) أبو القاسم المصري - المقتبس من الأنساب : 30-31

(76) محمد المختار السوسي - سوس للملح : 16

جبيلية في أغلبها ، وكان يسكنها في القرن الخامس قبائل بربرية تنتمي أغلبها الى قبيلة مصمودة الكثيرة الفروع .

وقد عرفت تلك القبائل بشدة البأس وقوة الشكيمة مع عصبية مستحكمة ، وذكر ابن حوقل انه يغلب عليهم الجفاء والغلظة في العشرة وقلة رقة الطبع<sup>m</sup> . وقد كان من صفات أهل السوس التطلع الى عالم من المخفيات والمغيبات ، يفسرون على أساسه كثيراً من الظواهر اللادية لحياتهم والأحداث التي تجري بينهم ، وقد عرفوا لذلك بتعاطيهم للعرافة والتنجيم ، وادعائهم التصرف في القوى الخفية والقدرة على كشف الكنوز<sup>m</sup> ، ويمتحن كثير منهم ذلك في المغرب وإفريقية وقد يصلون الى مناطق الشرق . ومن صفاتهم أيضاً البراعة في أسلوب الخطاب المؤثر على السامع ، فهم ذوو فصاحة بسيطة الا انها أخاذة ساحرة<sup>179</sup> كثيراً ما يستعملها الدعاة والسياسيون منهم ، فتتساق الجماعات الكثيرة الى ثورة على نظام قائم ، أو نصرة للمذهب الجديد ، أو حرب مع قبيلة مجاورة .

ولم تكن بمنطقة السوس في القرن الخامس وما قبله مراكز علمية مرموقة تشع على أهل المنطقة ، وتوطن فيهم فكراً دينياً عميقاً ، الا أنها لم تخل من بعض العلماء يستقرون في بعض أنحائها ، وينشرون بين أهلها ثقافة دينية قائمة في الأكثر على العلوم الفقهية ، ومن هؤلاء وجاج بن زلو اللمطي (ت 445 هـ - 1053 م)<sup>m</sup> الذي تعلم بالقبروان ثم استقر في « الجبلو » من ضواحي « تزنيث » ، ومنهم عبد الله بن ياسين (ت 451 هـ - 1059 م)<sup>m</sup> الذي كانت له علاقة متينة مع أهل جزولة

(77) ابن حوقل - صورة الأرض : 90 ، وانظر : برونسال - ابن تومرت وعبد المؤمن بن علي : 21

(78) برونسال - الاسلام في المغرب والأندلس 256 ، ومحمد كمال شبانة - الدولة الموحدية وثقافتها في تاريخها : 147

(79) نفس المصدر والصيغة .

(80) أحمد لأوسين الروحين للدولة المرابطية ، فيه ملكي تخرج بأبي عمران الفاسي ، بنى ديراً للعلم بالسوس وتعلم عليه عبد الله بن ياسين . انظر في ترجمته : عبد الله كتون - أبو عمران الفاسي (ذكرات مشاهير علماء المغرب)

(81) فيه ملكي مصلح ، يعتبر المؤسس الرسمي للدولة المرابطين مع يحيى بن ابراهيم الكدالي القائد العسكري للمؤسس للدولة ، تعلم حل وجاج اللمطي ، استشهد في بعض الملوك ضد قبيلة برغواطة للارقة من الدين . انظر ترجمته في : عبد الله كتون - ذكريات مشاهير رجال المغرب ( عبد الله بن ياسين ) .

وخاصة فقهاؤها ، والذي انطلق في جهاد لتأسيس الدولة المرابطية» .

ودخلو هذه المنطقة من حركة علمية عميقة ونشيطة ، جعل أهلها يتصفون عامة بشيء من البساطة والسطحية في الفهم الديني أصولاً وفروعاً .

فعل مستوى العقيدة كانوا في تصورهم العقلي أقرب الى السطحية التي قد تقول أحياناً الى غلط من التشبيه ، وهو ما صوره ابن حوقل في وصفه للمالكين من أهل السوس اذ يقول : « والمالكيون من فظاظ الحشوية »» . وعلى مستوى السلوك كانوا يعيشون على تقليد للمذهب المالكي في مقولاته المستجلبة دونما موازنة مع الظروف المحلية التي تجدد في حياتهم .

ولم تخل هذه المنطقة من الصراع المذهبي ، حيث قد عرفت المذهب الشيعي الى جانب المذهب السني عقيدة والمالكي فقهاً ، ويرجع وجود الشيعة بها الى منتصف القرن الثالث ، ثم تكاثروا حتى قال في وصفهم ابن حوقل : « ومن بالسوس ونواحي درعة شيعة »»

والطائفة التي كانت هناك هي المعروفة بالبعجلية»» وقد قال فيها ابن حزم :

« ... طائفة تسمى البعجلية نسبوا الى الحسن بن علي بن ورصند البجلي ، كان من أهل نقطة من عمل قفصة وقسطيلية من كور افريقية ، ثم نهض هذا الكافر الى السوس في أقاصي بلاد المصامدة فأضلهم وأضل أمير السوس أحمد بن ادريس بن يحيى بن عبد الله بن الحسين بن الحسن بن علي بن أبي طالب فهم هنالك كثير في ربض مدينة السوس معلنون بكفرهم »» .

(82) انظر السوسي - سوس الملة : 17

(83) ابن حوقل - صورة الأرض : 90

(84) نفس المصدر : 99

(85) انظر أيضاً وانبا يمتلئ بها الوحد القاطن بهتوان « الشيعة البعجلية في المغرب الأقصى » باخفاك لأحمد الأول لتاريخ المغرب العربي وحضارته ج 1 / 167

(86) ابن حزم - الفصل في الملل والأهواء والنحل : 23 / 5

وذكر ابن حوقل فرقة شيعية أخرى لعلها متفرعة عن هذه هي الموسوية المنتسبة إلى موسى بن جعفر من أصحاب علي بن ورصند<sup>٨٧</sup> . وقد دام الوجود الشيعي بهذه المنطقة مدة قرنين من الزمن<sup>٨٨</sup> . لم تكن العلاقة فيها بين الشيعة والمالكية علاقة تقارب ومواعدة ، بل كانت علاقة ترفض وتدابر وتوتر متصل ، ذكاهما ذلك الطبع الحاد الذي يتصف به أهل السوس ، وقد صور ذلك ياقوت الحموي في قوله : « وأهلها ( أي أغنياء ) فرقتان يقال لاحدهما الموسوية أصحاب ابن ورصند والغالب عليهم جفاء الطبع وعدم الرقة ، والفرقة الأخرى مالكية حشوية ، وبينهما القتال الدائر ، وكل فرقة تصلي في الجامع منفردة بعد صلاة الأخرى<sup>٨٩</sup> . ولا شك ان هذه الفرقة تركت بالمنطقة أثراً أدناه مزيد من الاطلاع على الأفكار الشيعية والتمرس بها من قبل أهل السوس ، وقد تكون خلفت بعضاً من تلك الأفكار على سبيل الاعتقاد .

### 3 - البيئة المغربية :

حينما تمارس البيئة بحرارة وعمق نمطاً معيناً من الحياة ، أو تشهد أحداثاً بارزة وتحولات مصيرية ، فإن الجدلية بينها وبين الأفراد الذين يعيشون فيها تبلغ أوجها في التأثير والتأثر ، خاصة فيما يتعلق بأولئك الذين يكونون على حس اجتماعي مرهف .

وقد كانت البيئة المغربية في النصف الثاني من القرن الخامس وأوائل القرن السادس تتوفر فيها هذه العوامل للمذكية لفعالية التأثير في أبنائها والتأثر بهم ، وذلك سواء من الناحية السياسية أو الاجتماعية أو الفكرية ، وهو ما يجعل تحليل هذه العناصر الثلاثة وبيان أبعادها أمراً ضرورياً لفهم شخصية ابن تومرت وأفكاره .

### أولاً : الحياة السياسية :

لعل من الخصائص البارزة في التاريخ السياسي للمغرب أن عدة من

(87) ابن حوقل - صورة الأرض : 99

(88) انظر : ديكال القاضي - الشيعة البجلي في المغرب الأقصى : 1 / 190

(89) ياقوت الحموي - معجم البلدان : 1 / 225

الدول التي قامت به ، نهضت على أساس اصلاح ديني ، زرع علماء الدين بنوره ، وتولت في أذهانهم محتواه ومنهجه ، ثم سعوا في تحقيق السلطة التي تنفذ وتجمله حياة للناس ، والدولة المرابطة التي عاشت فيما بين سنة 448 هـ وسنة 541 هـ هي واحدة من الدول التي يصلق عليها ذلك القول .

فالذي بنى بنوة هذه الدولة هو الفقيه المغربي عبد الله بن ياسين ، ذلك الذي كان تلميذاً ببلدة « نقيس » بالسوس للفقيه وجاج بن زلو اللمطي الذي كان تلميذاً بنوره لأبي عمران الفاسي ( ت 430 هـ 1038 م ) ، فقد انتدبه أستاذه وجاج بنوصية من أبي عمران الفاسي ليرافق يحيى بن ابراهيم الكدالي ( 430 هـ 1039 م ) رئيس صنهاجة ويحيى بن عمر بن تكلان اللمتوني ( ت 447 هـ 1055 م ) الى قبائل صنهاجة ولتونه يعلمهم ويفقههم في دينهم ، وهناك في الصحراء بدأ ابن ياسين يشيع العلم والفقه ، وما لبث أن تحول دوره التعليمي الى جهاد بالسيف كان يهدف منه الى اقامة سلطة تستطيع انفاذ الاصلاح الذي وضع أسسه ورسم منهجه .

ورغم أن دوره في ذلك الجهاد اقتصر على الجانب العلمي الروحي ، فيما تولى يحيى بن عمر الجانب الحربي ، فإنه كان يحظى لدى القوم بالمكانة الجليلة في الأمر

---

(90) هو موسى بن عيسى بن أبي حجاج النضجومي ، شيخ للكنية بالقيروان ، ارتحل الى الأندلس والمشرق ، وله تعليق على للدولة . انظر ترجمته في : ابن بشكوال - الصلة : 2 / 577 ، وابن فرحون - الديباج : 344 .

(91) أمير كدالة ولترية ، ارتحل سنة 427 الى المشرق للحج ، ولقي الفقيه أبا عمران الفاسي بالقيروان فسلم عليه وطلب إليه أن يرسل معه من يعلم قياته الدين ، فأرسله الى وجاج اللمطي الذي أرسله معه عبد الله بن ياسين .

انظر : ابن أبي زرع - روض القرطاس : 86

انظر : ترجمته في الصلة لابن بشكوال : 2 / 577 ، وابن فرحون - الديباج : 344 وعبد الله كنون - أبو عمران الفاسي

(92) الأمير أبو زكريا يحيى بن عمر بن تكلان اللمتوني الصنهاجي ، تولى العمل العسكري لتأسيس الدولة المرابطة بعد يحيى بن ابراهيم ، وكان له في ذلك بلاد حسن ، استشهد في بلاد السودان .

انظر : ترجمته في : ابن أبي زرع وروض القرطاس : 86

(93) انظر تفصيل ذلك في الحلال الموشية لابن الخطيب : 9 وما بعدها . والاستقصا - للسلاوي - 1 / 99 ، والمغرب للجكري : 164 وما بعدها .



والنهي وتصريف الأمور » وكان أشد الناس انقياداً إليه أمير ملتونة أبا زكريا يحيى بن عمر. وكان الأمير أبو زكريا إذا تقدم بجيشه قدم أمامه الشيخ أبا محمد عبد الله بن ياسين ، والشيخ كان في الحقيقة الأمير ، وهو الذي كان يأمر وينهي « ٩٩ » . وقد صور البكري هذه السيطرة الروحية للفقهاء ابن ياسين بقوله : « وكان يحيى بن عمر أشد الناس انقياداً لعبد الله بن ياسين وامثالاً لما يأمر به ، ولقد حدث جماعة أن عبد الله قال له في بعض تلك الحروب : أيها الأمير ان عليك حقاً أدباً ، فقال له يحيى : وما الذي أوجه علي ؟ قال له عبد الله : اني لا أخبرك به حتى تؤدبك وتأخذ حق الله منك ، فطاع له الأمير بذلك ، وحكمه في بشرته ، فضربه الفقيه ضربات بالسوط ثم قال له : الأمير لا يدخل القتال بنفسه لأن حياته حياة عسكره وهلاكه هلاكهم » ١٠٠ .

وتواصل جهاد الفقيه ابن ياسين وتوجيهه العلمي الروحي لأنصاره المنضمين إليه من ملتونة تحت الرئاسة الحربية ليحيى أولاً ثم لأخيه أبي بكر إلى أن توفي شهيداً في إحدى حروبه مع برغواطه ١٠١ .

وكان الذي حقق آمال ابن ياسين في تأسيس دولة تنجز الرؤية الإصلاحية التي وضعها هو يوسف بن تاشفين ( ت 500 هـ - 1106 م ) ١٠٢ الذي ورث بحق سلطة ابن ياسين الروحية ، وسلطة أبي بكر العسكرية ليرز إلى الوجود دولة المرابطين مكنة لها في المغرب والأندلس الرئاسة والادارة ، وقد « كان الذي جمع أمرهم وقرر عقائد الاسلام لديهم عبد الله بن ياسين الفقيه » ١٠٣ .

(94) ابن الخطيب - الحلال الموشية : 10

(95) البكري - للمغرب : 166-67

(96) انظر من هذه الفيلة ومنهجها : السلاوي - الاستقصا : 2 / 14 ، والفرديل - الفرق الإسلامية في الشمال الافريقي : 173 وما بعدها .

(97) هو الذي أرسى دعائم الدولة المرابطية متسللاً للسلطة من أبي بكر بن عمر ، وكان له بلاد حسن في جهاد التصاري بالأندلس ، وانتصر عليهم انتصاراً مشهوداً في موقعة الزلاقة المشهورة سنة 479 هـ انظر ترجمته : في : ابن خلكان - وفيات الأعيان : 7 / 112 وما بعدها

(98) ابن الخطيب - رقم الحلال : 52

ان طبيعة هذه النشأة التي نشأتها دولة المرابطين باعتبار ان باني أسسها الروحية عالم داعية فقيه ، تعتبر العنصر الأساسي الذي حدد معالم شخصيتها ، وأسهم الى حد بعيد في بناء قوامها السياسي والاداري والفكري .

لقد كانت الصبغة العامة لسياسة المرابطين صبغة دينية وهو ما صوره ابن الخطيب في قوله : « شاع في المدينة خروج اللمتونين من الصحراء واستيلائهم على المغرب ، وأنها دعوة مبنية على دين متين وتأسيس بفقهِ ، وأنه اسلام جديد ، فحدقت الى سمته العيون ، وصرفت اليه الوجوه » (١٠٩) . وتظهر هذه الصبغة الدينية لسياسة المرابطين في أمرين أساسيين :

الأول : النزعة الجهادية التي كانت قوام سياستهم ، والمتمثلة بالأخص في مجاهدة النصرارى بالآندلس ، وهو ما عبر عنه ابن العربي بقوله : « المرابطون قاموا بدعوة الحق ونصرة الدين ، وهم حماة المسلمين الذابون والمجاهدون دونهم ، ولولم يكن للمرابطين فضيلة ، ولا تقدم ولا وسيلة الا وقيعة الزلافة » (١١٠) . . . . . لكان ذلك من أعظم فخرهم » (١١١) .

الثاني : مكانة الفقهاء في الدولة ، فتلك النزعة الفقهية المالكية التي كان يتصف بها ابن ياسين ، كان لها تأثير على سائر ملوك المرابطين ، حيث « غلب هذا الميل على الدولة ، ومن ثم كان تقديمها للفقهاء ، واختصاصها بهم دون من عداهم من أرباب المعارف المتنوعة ، برغم ما صار اليهم من جيوش العلماء والفلاسفة من جراء فتح الآندلس وضمها الى الايالة المغربية » (١١٢) . ويذكر ابن عذارى أن يوسف بن تاشفين كان « يفضل الفقهاء ، ويعظم العلماء ، ويصرف الأمور اليهم ، ويأخذ فيها برأيهم ، ويقضى على نفسه بقتيآهم » (١١٣) . أما علي بن يوسف فقد اشتهر اثاره

(99) ابن الخطيب - أحوال الأعلام : 243

(100) انظر عنها - الركني - المسجب : 193

(101) نقلاً عن ابن الخطيب - رقم الحلال : 105

(102) عبد الله كون - النبوغ المغربي في الأدب العربي : 1 / 68

(103) ابن عذاري - البيان للمغرب ( قطعة منشورة ببيسري : 2 / 1961 ) : ص 66 ، وانظر في هذا المعنى : ابن

الخطيب : الحلال للوشية : 39 ، وابن أبي زرع - دوح الفرفرس : 94

لاهل الفقه والدين حتى كان لا يقطع أمراً في جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء (١٠٥٩) ، فأصبح هؤلاء يمثلون مركز قوة مهماً في الدولة ، يسير دواليها المختلفة بما يصدر من الآراء والفتاوى .

ففي المجال القضائي كان الفقهاء مشرفين على إنشاء الأحكام وتطبيقها حتى ان علي بن يوسف « كان اذا ولى أحدًا من قضاته ، كان فيما بعد يعهد اليه ألا يقطع أمراً ولا يبت حكومة في صغير من الأمور ولا كبير الا بحضور أربعة من الفقهاء » (١٠٥٩) .

وفي المجال الثقافي العام ، كان الفقهاء يرسمون السياسات العامة للنمط الثقافي الفكري ، ويمارسون رقابة تحدد ما هو جائز فينشر بين الناس ، وما هو ممنوع فيُهجن ويبعد ، ومن ذلك أنهم أفتوا باحراق كتاب الاحياء للغزالي (١٠٥٩) رفضاً منهم للمنهج الفكري الذي كان يتضمنه ، ومن ذلك أيضاً أنهم كانوا يناوئون النزعات الصوفية ويقاومون أهلها ، وكان الحكام يأخذون بأرائهم في هذا المجال ، فقد روى صاحب الاستقصا عن أبي الحكم عبد السلام بن عبد الرحمان بن برجان (ت 536 هـ 1141 م) (١٠٦٠) « وكان معروفًا بنزعة تصوفية - أنه لما أشخص « من قرطبة الى حضرة مراکش وكان فقهاء العصر انتقلوا عليه مسائل ، قال أبو الحكم : والله لاعتشت ولا عاش الذي أشخصني بعد موتي ، يعني أمير المسلمين علي بن يوسف ، فبات أبو الحكم ، فأمر أمير المسلمين أن يطرح على المزبلة ولا يصل عليه ، وقلد فيه من تكلم فيه من الفقهاء » (١٠٦٠) .

وكان الفقهاء مستشارين في الأمور الادارية والحربية والعلاقات الخارجية

(104) للراكني - للمصيب : 235

(105) نفس المصدر والصفحة .

(106) انظر في هذه المسألة : ابن النطآن - نظم الجمان : 14 ، وابن لأوت - السعادة الأبدية - 1 / 63 . واحد بابا التبتكي - نيل الإبهاج : 349 ، والسلاوي الاستقصا : 1 / 19 .

(107) قال فيه ابن خلكان : « كان عبداً صالحاً وله تفسير القرآن العظيم وأكثر كلامه فيه عل طريق أبواب الأحوال والصوفية » ، وفیات الأحياء : 4 / 236 ، وانظر ترجمته أيضاً في : ابن الأبار - التكملة رقم 1797 (ط : مدريد 1887) .

(108) السلاوي - الاستقصا : 1 / 129-30

للدولة أيضاً ، وما يؤكّد ذلك ما ذكره ابن المؤقت من أن علي بن يوسف لما عزم على إدارة السور على مراكش ، شاور الفقهاء وأهل الخير في ذلك (109) ، وما ذكره الحميري من أن يوسف بن تاشفين « اذن صاحب سبّنة بقصده الغزو ، وتشوقه الى نصرة أهل الاسلام بالأندلس ، وسأله أن يخلي الجيوش تجوز في المجاز فتعذر عليه ، فشكاه يوسف الى الفقهاء فأفتوا جميعاً بما لا يسر صاحب سبّنة » (110) . وحينما أراد يوسف بن تاشفين أن يضمّ الأندلس الى دولته ويزيل ملوك الطوائف لم يمرّ على ذلك الا بعد استشارة الفقهاء « فأفتاه الفقهاء وأهل الشورى من المغرب والاندلس بخلعهم وانتزاع الملك من أيديهم ، وصارت اليه بذلك فتاوى أهل المشرق الأعلام مثل الغزالي والطرطوشي » (111) . ولما تسمى يوسف بأمير المسلمين ، وأراد أن يعقده الخليفة العباسي المستظهر بالله بالمغرب والاندلس ، كلف بهذه المهمة أحد الفقهاء الأندلسيين وهو عبد الله بن محمد بن العربي والد أبي بكر ابن العربي الذي رافق والده في هذه السفارة (112) .

ان هذه المكانة التي حظي بها الفقهاء في سياسة الدولة المرابطية ، كانت في مبدئها أمراً طبيعياً ، حيث تحول طبيعة العلم الذي يحمله هؤلاء أن يتبوأوا مكانة الاستشارة في شؤون الدولة المختلفة ، اذ الفقه يتناول بالبيان كل شؤون الحياة بما في ذلك السياسة فيما يعرف بالسياسة الشرعية ، ويمكن أن نضيف الى ذلك عاملاً ظرفياً مساعداً وهو أن الفقهاء بالاندلس كانوا متناولين للملوك ، متزعمين لأغلب الثورات الشعبية (113) ، فلما دخل يوسف الى الأندلس اعتبروه المنقذ من ملوك الطوائف ، وأعربوا له عن ولائهم الشديد ، وقدموا له خدماتهم الكبيرة ، فصادف ذلك في نفسه نزعة الأكابر للفقهاء ، فقدمهم ، وأشركهم في شؤون الحكم ، وانتقل هذا المعنى من الأندلس الى العاصمة مراكش ، وأصبح طابعاً للدولة (114) .

(109) ابن المؤقت - السبعة الأبدية : 1 / 14

(110) الحميري - الروض المطار : 288-89

(111) ابن خلدون - المعر : 6 / 384 وانظر ص 386 م .

(112) انظر السلاوي - الاستقصاء : 1 / 122

(113) انظر مثلاً لذلك ثورة الفقهاء على الحكم بن هشام الرهبي في للمجب للمراكشي : 54 وما بعدها .

(114) انظر يروفايسال - الاسلام في المغرب والاندلس : 248

الا أنه مع هذه اللبررات يبدو أن مكانة الفقهاء في الدولة تجاوزت الحد الطبيعي ، فشمّلت حتى تلك الأمور التي تطلب خبرات عسكرية أو إدارية صرفه ، وهو ما وصفه المراكشي بقوله « ولم يزل الفقهاء على ذلك وأمور المسلمين راجعة إليهم ، وأحكامهم صغيرها وكبيرها موقوفة عليهم طول مدته [ أي علي بن يوسف ] ، فعظم أمر الفقهاء » (119) .

وربما كانت تلك المكانة التي حظي بها الفقهاء لدى المرابطين مؤدية إلى يسر في حالتهم المادية بلغ عند بعضهم إلى حد الثراء المفرط ، فقد كان ابن تاشفين « أجرى عليهم الأرزاق من بيت المال طول أيامه » (119) ، وقد ذكر صاحب المعجب أنه في عهد علي بن يوسف « عظم أمر الفقهاء كما ذكرنا ، وانصرفت وجوه الناس إليهم فكثرت لذلك أموالهم ، واتسعت مكاسبهم » (117) ، وقد وصف السلوي داراً بناها أحد الفقهاء ، تدل على ذلك الأثر المفرط (118) .

إن هذه الدرجة المكيّنة التي بلغها الفقهاء لدى المرابطين ، بما قد نتج عنها من التجاوز في نطاق المشورة من حلود الاختصاص إلى ما وراءه ، ومن سبيل للثراء الذي بلغ أحياناً درجة الفحش ، كانت ملحظاً للرأي العام ، فانطلقت بعض الألسنة تصور هذا الوضع في مجال الانتقاد مع شيء من المبالغة التي قد تنقلب إلى الشتيمة ، ومن ذلك ما قاله الشاعر أبو جعفر أحمد بن محمد المعروف بابن البني :

أهل الرياء ليستمو نأموصكم كالذئب أدلج في الظلام العاتم  
فمليكم الدنيا بمنهب مالك وقسمتمو الأموال بابن القاسم (119)

(115) للمراكشي - للمعجب : 235

(116) ابن أبي ذرع - ووض الفطلس : 94

(117) للمراكشي - للمعجب : 235

(118) السلوي - الاستقصاء : 1 / 143

(119) حيد الرحمان القاسم بن خالد بن جنادة المتي المصري أبو عبد الله فيه مصري زاهد ، فقه بالامام مالك مروي عند للدولة ، وبعتبر أشهر تلاميذه توفي سنة 191 هـ / 806 م . انظر : ابن خلكان - وفيات الأعيان :

وركتبمو شهب الدواب بأشهب<sup>(120)</sup> وبأصينغ<sup>(121)</sup> صبغت لكم في العالم<sup>(122)</sup>

### ثانياً : الحياة الفكرية :

ان الموقع الجغرافي للمغرب باعتباره يوجد في طرف من العالم الاسلامي ، وفي بعد شقة عن العواصم الكبرى لهذا العالم ، وكذلك الظروف التاريخية التي صحبت دخول الاسلام الى هذه المنطقة ، ونوعية الرجال الدعاة الذين حملوه اليها عقيدة وحضارة ، كل ذلك جعل الوضع الفكري به طيلة قرون تمتد الى هذا العهد الذي نتحدث عنه يختلف في كثير من صفاته وخصائصه عن الوضع الفكري في مواضع أخرى من العالم الاسلامي ، ولكي نتبين صورة ذلك الوضع بشيء من الوضوح فإننا نتناوله بالتحليل من الجهات المختلفة التالية :

#### أ - المذاهب والفرق :

إذا كان المشرق قد شهد خلال مدة قصيرة نشوء مذاهب فقهية وعقدية كثيرة ، فإن المغرب لم يشهد ميلاد أي مذهب من المذاهب المهمة يضع أصوله أساساً أحد أبنائه ، ويستمد بنيتة من خصائصه ، ويبدو ان هذه الأرض لا تطيق تعدد المذاهب ، ولا ترتاح الى لجأحتها وصخبها ، فزيادة على كونها لم تكن ولوداً للمذاهب ، فإنها لم تستجلب منها الا القليل ، وأكثر ما يرد اليها يؤول الى الضمور ويبقى على هامش الحياة .

ويبدو أن أول المذاهب الفقهية دخولاً الى الأندلس والمغرب هو مذهب الامام الأوزاعي (157 هـ / 774 م) <sup>(123)</sup> ، وهو ما أشار اليه الحميدي في الجلوله<sup>(124)</sup> ، وأكدته

---

(120) هو أشهب بن عبد العزيز بن داود القيسي ، فقيه مصري من أصحاب مالك توفي بمصر سنة 819/ 204 .

انظر : ابن خلكان - الوفيات : 238/ 1 .

(121) هو أصينغ بن الفرج بن سعيد بن نافع ، فقيه من كبار المالكية بمصر توفي سنة 225 هـ / 839 م . انظر : ابن

خلكان - الوفيات : 240 / 1 .

(122) انظر المراكشي - للمعجب : 236-235 .

(123) عبد الرحمان بن عمرو الأوزاعي إمام الشام في الفقه والزهد ، ولد ببعلبك ونشأ في البقاع وتوفي ببيروت ، كان مجتهداً صاحب مذهب في الفقه ، له كتب « السنن » وكتب « المسائل » . انظر ترجمته في : ابن خلكان -

الوفيات : 127 / 3 .

(124) أبو عبد الله محمد بن فتح الحميدي - جلولة للفتيس : 203 .

المقري بقوله : « واعلم أن أهل الأندلس كانوا في القديم على مذهب الأوزاعي وأهل الشام منذ أول الفتح » (129) ، إلا أن هذا المذهب لم يدم طويلاً ، فما كان أواخر القرن الثاني حتى توارى ليخلفه مذهب مالك بن أنس .

وقيل إن أول من أدخل فقه مالك إلى الأندلس هو أبو محمد الغازي بن قيس (ت 199 هـ 814 م) كما ذكره ابن فرحون (130) ، وزيد بن عبد الرحمن المشهور بشبطون (ت 193 هـ 808 م) كما ذكره الحميلي (131) ، وقد تدعم هذا الفقه هناك وتركز بعيسى بن دينار (ت 212 هـ 827 م) ويحيى بن يحيى الليثي (ت 234 هـ 848 م) فهما « انتشر علم مالك بالأندلس ورجعت الفتيا بها إلى رأيه » (132) .

وقد كان للسلطة السياسية دور نشيط في نشر هذا المذهب وتغليه ، فقد ذكر المقري أنه « في دولة الحكم بن هشام بن عبد الرحمن (ت 206 هـ 821 م) وهونالك الولاة بالأندلس من الأمويين انتقلت الفتيا إلى رأي مالك بن أنس وأهل المدينة ، فانتشر علم مالك ورأيه بقرطبة والأندلس جميعاً بل والمغرب وذلك برأي الحكم واختياره » (133) . وبقي هذا المذهب غالباً بالأندلس والمغرب غلبة مطلقة ، ولم يكن معه إلا حضور خفيف للفقه الحنفي بالأندلس لم يعمر طويلاً (134) ، وحضور للفقه الظاهري استطاع أن يؤثر بعض التأثير بفعل شخصية ابن حزم وعمقه وأصالته في البحث الشرعي .

إن هذا الانفراد للمذهب مالك في الفقه جعل الناس يؤثرونه ويتشبثون به ، وتكونت له في نفوسهم منزلة جعلتهم يطرحون كل المذاهب القادمة سواء ، وقد يعملون إلى مضايقة من يمتنعها كما صوره المقدسي في قوله : « أما المذاهب فعل

(125) المقري - نفع الطيب : 3 / 230 ، وانظر أيضاً أحمد بابا التيكلي - نيل الأيهام : 191

(126) ابن فرحون - الديباج للمذهب : 219

(127) الحميلي - جلوة للفتى : 202 . وانظر السلاوي - الاستقصاء : 1 / 125

(128) ابن فرحون - الديباج للمذهب : 179

(129) المقري - نفع الطيب : 3 / 230 ، وانظر أحمد بابا : نيل الأيهام : 192

(130) انظر : القفطي - أحسن التقاسيم : 237

ثلاثة أقسام : أما في الأندلس فمذهب مالك وقراءة نافع ، وهم يقولون لا نعرف الا كتاب الله وموطأ مالك ، فإن ظهروا على حنفي أو شافعي نفوه . . . وسائر المغرب الى مصر لا يعرفون مذهب الشافعي رحمه الله انما هو أبو حنيفة ومالك رحمهما الله (131) . وربما ضلقت التمسك بالمذهب المالكي الى حد الأخذ برواية من رواياته والاكتفاء بها دون غيرها ، وهو ما ذكره أحمد بابا نقلاً عن أبي موسى بن الامام (749 هـ- 1347 م) (132) من أن أهل الأندلس في قرطبة شرطوا «أن لا يخرج القاضي عن قول ابن القاسم ما وجده احتياطاً ورغبة في صحة الطريق الموصل للمذهب مالك» (133) . ويدلوا أن التمسك بمذهب مالك بلغ درجة استحالة بها في بعض الأحيان الى نوع من التعصب ، وهو ما صورته في شيء من المبالغة ابن حزم في قوله : «قد وصل أهل الأندلس في تقليد مالك حتى يعرضوا كلامه تعالى وكلام رسوله على مذاهب امامهم ، فإن وافقاه والا طرحوها وأخذوا بقول صاحبهم ، مع أنه غير معصوم ، ولا تعلم بعد الكفر بالله تعالى معصية أعظم من هذا» (134) .

أما الفرق والمذاهب المعنوية فإن منطقة المغرب والأندلس تساقطت اليها بعض من آرائها ، وورد عليها بعض من الأشخاص الذين يحملونها ، ولكننا لا نجد منها من استطاع أن يتأصل فيها ويمد جلوره ليستقطب مجموعة عريضة من الناس .

ولعل أكثر النحل تساقطاً الى المغرب هي الشيعة ، وقد استطاعت هذه الفرقة تكوين دولة بأفريقية هي الدولة العبيدية ، ولعل دنو موقعها هو الذي سهل قيام الشيعة البجلية بالسوس في القرن الثالث بما كان من اقشائها للفكر الشيعي والتمهيد له في كامل منطقة المغرب ، وقد كان الزوال النهائي لهذه الدولة من افريقية في القرن

(131) نفس المصدر والصفحة

(132) حمى بن محمد بن عبد الله ابن الامام ، فقيه مالكي مجتهد من أهل تلمسان ، تعلم هو وأخوه عبد الرحمان بنونس وعلموا إلى تلمسان حيث اشتغلا بالتدريس والتصنيف . انظر : أبو القاسم محمد الحفناوي - تصريف

الحلف : 1 / 201 ( طابعت 1906 )

(133) أحمد بابا - نيل الانبهاج : 191

(134) نقله أحمد بابا - نيل الانبهاج : 191



الخامس مؤذناً بانتشاع كل وجود شيعي ذي بال بالمغرب (135) .

أما الخوارج فعلى الرغم من أنهم تمكنوا من تكوين دولتين بالمغرب هما دولة بني مدرار التي أقامها الصفرية بسجلماسة سنة 140 هـ / 757 م والرسومية التي أقامها الاباضية بتاهرت سنة 161 هـ / 777 م (136) ، فإنه يبدو أنها لم يبق لها في القرن الخامس أثر مهم وخاصة بالمغرب الأقصى .

وتذكر المصادر بعض الأخبار عن حضور للمذهب الاعتزالي بالمغرب لعل أهم مظاهره ما عرف بالواصلية ، فقد ذكر ابن حوقل أنه « من البربر زناته ومزاته قبيلتان عظيمتان الغالب عليهم الاعتزال من أصحاب واصل بن عطاء » (137) ، ولعل ذلك من أثر تلك البعثة التي أرسلها واصل بن عطاء الغزالي (ت 131 هـ / 748 م) مؤسس المعتزلة ، فقد « أنفذ إلى المغرب عبد الله بن الحارث ، فأجابه الخلق ، وهناك بلد تدعى البيضاء يقال إن فيها مائة ألف يحملون السلاح ، ويعرف أهلها بالواصلية » (138) ، ويشير صاحب الاستبصار إلى أنه نشأ تعاون بين هذه الفرقة وبين الإدارة حيث « كان اسحاق بن محمد الأوربي معتزلي المذهب فوافقه ادريس على مذهبه ، وأقام عنده ، وأمر اسحاق قبيلته بطاعته وتعظيمه » (139) .

ولكن هذا الحضور المكثف للمعتزلة الذي وصفه البلخي والذي كان ناشئاً عن تشجيع دولة الإدارة لم يعمر طويلاً ، ولا نعتز في الفترات التالية إلا على أخبار تتعلق بأفراد رجعوا من المشرق وقد استهوتهم آراء المعتزلة فاعتنقوها وحاولوا الدعوة إليها ، ولكنها بقيت تكتسي الصيغة الفردية دون أن تؤثر إلى تيار عام . ومن هؤلاء الأفراد رجل اسمه عبد الأعلى أبو وهب بن عبد الرحمان وكان يطالع كتب المعتزلة الأمر الذي جلب له النكير والظمن من يحيى بن يحيى الليثي

(135) انظر عبد الله حلام - الدعوة للوحدة : 217-18 ، ومراجع عقيدة الفناي - قيام دولة المرسلين : 206

(136) انظر من هاتين الدولتين ، محمود اسحاق بن عبد الرزاق - الخوارج في بلاد المغرب : 109 وما بعدها

(137) ابن حوقل - صورة الأرض : 94

(138) أبو القاسم البلخي - باب ذكر المعتزلة ( من مقالات الاسلاميين ) : 109

(139) مجهول - الاستبصار في معرفة الأصنام : 194-95 ، وانظر أيضاً البكري - للمغرب : 118-119

(234 هـ / 849 م) وابن حبيب<sup>(١٤٠)</sup> . ومنهم ابراهيم بن عبد الله بن حصن بن حزم الغافقي (ت 404 هـ / 1013 م) الذي قيل عنه انه المالكي الوحيد الذي يذهب الى الاعتزال ، وكأنه لم يجد بالمغرب مناخاً مناسباً له فارتحل الى المشرق وتوفي بدمشق<sup>(١٤١)</sup> .

ولم يعد المغرب والأندلس فرقاً أخرى غريبة في طبيعتها ، متشعبة في آرائها ، مثل فرقة برغواطة التي أنشأها صالح بن طريف ، والتي كان مذهبها مزيجاً من عادات وثنية قديمة ، وآراء تمت بصلة الى التشيع كما يظهر في قولها بالمهدية على الطريقة الشيعية . ومثل ديانة غمارة التي أنشأها حاميم أبو محمد ، ولم تكن بعيدة في بنيتها العامة عن ديانة برغواطة<sup>(١٤٢)</sup> . وقد كان عبد الله بن مسرة (ت 319 هـ / 931 م) أشاع في الأندلس مذهباً خليطاً ، يستمد أكثر آرائه من الفلسفة الشرقية في أمشاج من الأفلاطونية المحدثة والتصوف الغالي .

الا أن هذه الفرق والمذاهب لم تبلغ في عمومها من القوة والعمق ما تستطيع به أن تكون تياراً ذا شأن يستطيع أن يقارع التيار الغالب على أهل المغرب المتمثل في سلفيتهم القائمة على العقيدة في ثوبها المأثور عن الصحابة والتابعين ، وعلى الفقه في ثوبه المالكي ، وهو ما يفسر خلو المغرب من حركة حوارية تتناظر فيها الملل والنحل كما هو الشأن بالشرق ، بل ان أهل افريقية والمغرب عموماً ينكرون المناظرة في هذا

(140) بربري الأصل من قبيلة مصودة ، فقيه مالكي ، ارتحل الى المدينة وأخذ العلم من مالك وسمع منه الموطأ ، ثم عاد الى الأندلس فنشر بها مذهب مالك . انظر ترجمته في : ابن خلكان - الوفيات : 6 / 143 وابن فرحون - الديباج : 2 / 352 ( طحطاوي التراث )

(141) عبد الملك بن حبيب بن سلمان . عالم الأندلس وقيدها في عصره ، أصله من طليطلة وسكن قرطبة وتوفي بها ، وكانت له رحلة الى مصر ، وكان علماً بالتاريخ والأدب ، توفي سنة 238 هـ . 790 م . انظر ترجمته في : ابن فرحون - الديباج : 2 / 8 ( طحطاوي التراث )

(142) انظر : ابن الأبار - التكملة : 1 / 133-34 والفري - فتح الطيب : 2 / 604-605 .

(143) انظر عنها وعن مؤسسيها : الفريدل - الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي : 173 وما بعدها ، وانظر ايضاً : دائرة المعارف الإسلامية مادة « برغواطة » .

(144) محمد بن عبد الله بن مسرة ، متصوف متفلسف أندلسي ، من حملة الاسباغية ، اتهم بالزندقة فخرج فلوا الى المشرق ، ثم انصرف الى الأندلس . انظر ترجمته في : دائرة المعارف الإسلامية ( مادة ابن مسرة )

المجال ، وهو ما يفيد قول أبي محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (ت 386 هـ / 996 م) تعليقاً على وصف لأحد مجالس المناظرة ذكره أحد القاديين من المشرق : « ذهب العلماء وذهبت حرمة الاسلام وحقوقه ، وكيف يبيع المسلمون المناظرة بين المسلمين وبين الكفار ، وهذا لا يجوز أن يفعل لأهل البدع الذين هم مسلمون ، ويقرون بالاسلام وبمحمد عليه السلام ، وإنما يدعى من كان على بدعة من منتحلي الاسلام الى الرجوع الى السنة والجماعة ، فإن رجع قبل منه ، وإن أبى ضربت عنقه . . »<sup>(145)</sup> وإذا كانت الأندلس تختلف في هذا الأمر بعض الشيء عن افريقية والمغرب ، فلئما بسبب الحضور النشط الذي كان لأهل الأديان من مسيحيين ويهود ، وهو ما حرك علماء مثل ابن حزم ليسلكوا مسلك الحوار والمناظرة دفاعاً عن العقيدة الإسلامية .

#### ب - الفكر الشرعي :

إن الفقه المالكي متمثلاً في تلك الأقوال والتفريعات التي أخذت عن تلاميذ مالك وخاصة ابن القاسم منهم ، نال في نفوس أهل المغرب والأندلس مكانة عظيمة ، واكتسب من التقدير والمهابة ما أصبح به في الضمير الشعبي عنواناً للدين نفسه ، فكان من تعبد به قد أقام الدين ، ومن أخل به قد أخل بالدين .

وقد أدى هذا الوضع الى أن يؤول الفكر الشرعي في القرن الخامس الى الجمود على الآراء الفقهية الماثورة عن تلاميذ مالك السابقين ، والتكتب عن دراسة المعين الذي استندت اليه تلك الأقوال من أصول الشريعة لاستخراج أحكام مستجدة تعتمد حلولاً لنوازل الحياة المستأنفة .

ففي عهد المرابطين لا نظفر بما يفيد اهتمام أهل التشريع بدراسة القرآن والحديث من جهة كونها الأصلين الأولين لاستخراج الأحكام الفقهية ، وهو ما

(145) عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي زيد القيرواني ، فقه مالكي من أميان القيروان ، كان إمام المالكية في عصره . من أشهر تآليفه « الرسالة » ، و « النوادر والزيادات » . انظر ترجمته في : ابن فرحون - النبيل :

1 / 427 ( طهار التراث )

(146) الحميدي - جلوة للفتى : 102

وصفه المراكشي متحدثاً عن عهد علي بن يوسف فقال : « نسي النظر في كتاب الله وحديث رسول الله ﷺ فلم يكن أحد من مشاهير أهل ذلك الزمان يعتني بهما كل الاعتناء » (147) ، ولذلك فقد ضعف بالمغرب النظر في علم أصول الفقه وعلم الخلافات (148) ، وانعدم أو كاد التناظر بين الفقهاء في طرائق الاستنباط التي تناسس عليها فروع الفقه فيما كان ذلك مزدهراً بين فقهاء المشرق ، وهو ما كان ملحظاً لابن رشد حين قال : « ولو رام انسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استنبطها النظار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وضعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الإسلام ما عدا المغرب ، لكان أهلاً أن يضحك منه » (149) ، وبما يؤكد ذلك ما رواه الحسن البوسي (ت 1102 هـ / 1690 م) عن أبي الفضل بن النحوي (ت 513 هـ / 1119 م) ، من أنه لما دخل سجلماسة وجعل يدرس أصول الفقه مر به عبد الله بن بسلام أحد رؤساء البلد فقال : ما العلم الذي يقرئه هذا ؟ فأخبروه ، فقال : هذا يريد أن يدخل علينا علوماً لا نعرفها وأمر بانخراجه (150) . وقد جعل ابن خلدون من أسباب كون المالكية عموماً لم يبرزوا في علم الخلافات أن « أكثرهم أهل للمغرب ، وهم بادية غفل من الصنائع إلا في الأقل » (151) .

ان هذا الاهمال لعلم أصول الفقه وعلم الخلافات ، أسقط الفكر الشرعي

(147) المراكشي - المصيب : 236

(148) قال له ابن خلدون : « هو علم جليل الفائدة في معرفة مآخذ الأئمة وأصنافهم ومراتب الطالعين له حل الاستدلال فيما يروون الاستدلال عليه » - المقدمة : 422

(149) ابن رشد - فصل المقال : 27-28 ، وانظر في ذلك أيضاً فولفنجير - محمد بن تومرت : 27 ، وما بعدها ، وأحمد محمود صبيح - في علم الكلام : 646

(150) الحسن بن مسعود بن محمد البوسي المراكشي ، عالم أديب مشارك في أنواع من العلوم ، استقر بفلس مدروساً ، وكانت له رحلة حج وتعلم إلى المشرق ، من مؤلفاته « المحاضرات » و « قانون أحكام العلم » .

(151) يوسف بن محمد بن يوسف التوزري أبو الفضل ، توزري الأصل ، فقيه أصولي يدل إلى النظر والاجتهاد ، قرأ على اللخمي والمازري ، وتوفي بقلعة بني حاد ، له القصيدة الشهيرة للمروعة بالمغرب ، انظر ترجمته في : التبتكي - نيل الأبحاح : 349

(152) الحسن البوسي - المحاضرات - 74 .

(153) ابن خلدون - المقدمة : 422

بالمغرب في ضرب من الاجترار للمسائل الفرعية في الفقه ، وانصرفت الهمة الى مجرد الاشتغال بها شرحاً واختصاراً ، ووقع الابتعاد عن روح الاجتهاد والكشف ، وهو ما أدى الى الوقوع في تقليد اللاحق للسابق ، وانزال الحكم القديم الصادر عن عالم متقدم على النازلة الجديلة التي ربما تتغير ظروفها وملابساتها عن تلك النازلة القديمة<sup>(154)</sup> ، وقد كان هذا الوضع مبعث شكاة من قبل بعض الفحول من أهل المغرب والأندلس أنفسهم ، من بينهم أبو بكر بن العربي الذي قال واصفاً فقهاء الأندلس : « ... ثم حدثت حوادث لم يلقوها في منصوص المالكية ، فنظروا فيها بغير علم فتأهوا ، وجعل الخلف منهم يتبع في ذلك السلف ، حتى آلت الحال الا ينظر الى قول مالك وكبراء أصحابه . ويقال : قد قال في هذه المسألة أهل قرطبة وأهل طلمنكة ، وأهل طليبة ، وأهل طليطة ، فانتقلوا من المدينة وفقهاها الى طليبة وطريقها<sup>(155)</sup> . وهو ما يصور ضيقاً في التقليد ، تجاوز فيه الاهمال أصول الشريعة الى انتظار مؤسس المذهب نفسه ، اكتفاء بما اثر عن أتباعه البعيدين من الأقوال .

### ج - الفكر الفلسفي :

لم تكن البيئة المغربية موئلاً للفكر الفلسفي قبل القرن الخامس ، بل قد وقفت منه موقف الرفض والمقاومة حتى غدت خالية من هذا اللون من الفكر ، وقد بادت بالفشل تلك المحاولة التي قام بها في الأندلس الأمير الحكم المستنصر بالله بن عبد الرحمان الناصر (ت 366 هـ / 976 م ) مستجلباً التوايف والمصنفات في العلوم الفلسفية ( علوم الأوائل ) ، علماً على نشرها واث ما فيها من العلوم ، فما ان تولى بعده ابنه هشام المؤيد بالله (ت 399 هـ / 1008 م ) حتى بدد تلك التصانيف وأمر بافسادها ، وإنما فعل ذلك تحبباً لعامة الناس « اذ كانت تلك العلوم مهجورة عند أسلافهم ، ملمومة بالسنة رؤ سائهم ، وكان كل من قرأها متهماً عندهم بالخروج من الملة ، ومظنوناً به الإلحاد في الشريعة<sup>(156)</sup> » .

(154) انظر في ذلك الفرد بل - الفرق الإسلامية في الشمال الافريقي : 241

(155) ابن العربي - العواصم من القواصم : 492 ، وقد تحدث على ذلك أيضاً الشاطبي - الاخصاص : 2 / 348

(156) صاعد الأندلسي - طبقات الأمم : 66

وربما يكون السبب في ذلك أن هذه البيئة لم تشهد تجربة تعدد المذاهب والفرق كما مر بيانه ، فلم تنشأ بنية عقلية تتصف بمرونة تجعلها تتحمل الآراء المتضاربة ، وتعهد سماع ما قد يكون فيه يلور النقض للحقائق الدينية من المقولات الفلسفية ، فكان الرفض لهذه المقولات ، والعداء لمن ينظر فيها ويشغل بها ، ويضاف الى هذا أن المذهب الغالب الذي اعتنقه أهل المغرب والأندلس وهو المذهب المالكي كان من أشد المذاهب معاداة للعلوم الفلسفية ، فعمق في نفوسهم رفضها والازورار عنها . ولعل من أسباب ذلك أيضاً ما كانت تحمله الشيعة الاسماعيليه من عناصر فلسفية شرقية ، قرن أهل المغرب بينها وبين ما اقترفته هذه الشيعة من اضطهاد لما انتصب حكمها بأفريقية ، فنبشاً في أذهانهم ان الفلسفة لا تكون إلا طريقاً للفساد والافساد .

الا أنه مع هذه الحالة الغالبة على أهل المغرب ، لم يعلم أفراد تعلموا فنوناً من الفلسفة بالشرق ، ورجعوا بها الى أوطانهم ، يظهر من مسائلها ، ويحاولون نشرها وإفشامها ، ولكن كثيراً ما كانت العامة في المغرب والأندلس كلما قيل فلان يشتغل بالفلسفة أطلقت عليه اسم زنديق ، فإن زل في شبهة رموه بالحجارة أو حرقوه (١٥٧) ، فكان ذلك من دواعي التقصص في أثر الفكر الفلسفي ، وبقائه مقتصرأ على القليل من الأفراد .

ومن أبرز الأفراد الذين كان لهم بعض الوقع في هذا المجال محمد بن عبد الله بن مسرة (ت 319 هـ / 931 م) الذي حمل معه من المشرق خليطاً من شيعة اسماعيلية ، وفلسفة يونانية ، ونزعة صوفية ، واستطاع أن يستقطب أتباعاً كان لهم وجود الى ما بعد موته بجملة ، ثم آل أثره الى الانقراض (١٥٨) . ومن هؤلاء أبو الحكم عمرو بن عبد الرحمان الكرماني (ت 458 هـ / 1025 م) الذي كان أول من أدخل الى

(157) المقرئ - نقح الطيب : 1 / 102

(158) انظر دائرة المعارف الإسلامية : مادة ابن مسرة ..

(159) عمرو بن عبد الرحمان الكرماني ، أبو الحكم ، جراح عالم بالطب والفتنة من أهل قرطبة . رحل الى المشرق واشتهر امره ، وعاد فسكن سرقسطة الى أن توفي ، وهو أول من حمل رسائل ابن سينا الى الأندلس .

انظر : صاعد الأندلسي - طبقات الأمم : 71 والمقرئ - نقح الطيب : 3 / 376 ، والغنطي - أنصار الحكماء : 162

الأندلس رسائل أخوان الصفا. ومنهم ثابت بن محمد الجرجاني أبو الفتح (ت 431 هـ / 1039 م) الذي قدم إلى الأندلس، وكان «مذكوراً بالتقدم في علم المنطق» (160). وقد كان ابن حزم من أولئك الذين درسوا الفلسفة، ولكنه درسها من وجهة نظر نقدية، ومع ذلك فقد أخذ عليه الاشتغال بها كما يفيد قول ابن بسلام: «وله في بعض تلك الفنون كتب كثيرة، غير أنه لم يخل فيها من الغلط والسقط لجراته في التسور على الفنون لاسيما المنطق، فإنهم زعموا أنهم ضلوا هنالك، وضل في سلوك تلك المسالك وخالف أرسطوطاليس» (162).

ويبدو أن هؤلاء الأفراد المشتغلين بالفلسفة قد تركز لديهم نتيجة العوائق التي وجدها في سبيل نشر فلسفتهم اقتناع بأن تبقى هذه الفلسفة خاصة لطبقة معينة من الناس، ثم تطور ذلك إلى استنكاف من انزائها للعامة الذين أصبحوا ينصحونهم بعدم النظر فيها والاشتغال بها لأنها لا تعينهم (163)، فكان ذلك عاملاً على زيادة التقلص والضعف في أثر الفكر الفلسفي.

#### د - الفكر العقدي :

لقد ظل أهل الأندلس والمغرب إلى القرن الخامس على الطريقة السلفية في الاعتقاد : إيمان بحقائق العقيدة في صورتها البسيطة الماثورة عن السلف، واهتمام للنصوص على ظاهرها، دون تعرض بالتأويل لما ورد من تشابه في الصفات الإلهية، مع التنزيه للخالق عن أن يشبه المخلوقين في ذاته أو صفاته (164). ويبدو أن هذا الوضع العقلي قد ركزه في أهل المغرب وعمقه في نفوسهم تلك التوجهات الصادرة عن متبوعهم في الفقه مالك بن أنس، وهي التي تجمعها كلمته المشهورة : «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه

(160) حاتم في العربية والأدب والمنطق، تعلم ببغداد، ثم قدم الأندلس سنة 406 هـ، ولقي ملوكها، ودرس بها، قتله بالخيوس أمير صنهاجة بتهمة الثورة عليه. انظر : ابن بشكوال - الصلاة : 1 / 125

(161) ابن بشكوال - الصلاة : 1 / 125

(162) ابن بسلام - الذخيرة : 1 / 140

(163) انظر : جان وجيروم طارو - أزهار الجاهل : 93

(164) انظر : كتون - عقيدة المرشدة للمهدي بن تومرت : 177، وانظر أيضاً : السلاوي - الاستعصام : 1 / 126

بدعة (١٦٥) . وقد ساعد على ذلك خلوه هذه المنطقة من الفرق الكثيرة المتعارضة التي يؤدي احتكاكها ببعضها الى حركة من الجدل والصراع الفكري الذي يمتد الى مواضيع العقيدة ، فينشأ فيها الاستدلال والتأويل على غرار ما حدث بالشرق ، وهو ما أشار اليه ابن حزم في مقام تعليل ضعف علم الكلام بالأندلس حينما قال : « وأما علم الكلام فإن بلادنا وإن كانت لم تتجاذب فيها الخصوم ، ولا اختلفت فيها النحل ، فقل لذلك تصرفهم في هذا الباب ، فهي على كل حال غير عرية عنه ، وقد كان فيها قوم يذهبون الى الاعتزال ، نظار على أصوله (١٦٥) » .

ولذلك فقد كان العلم الذي يهتم بالعقيدة ، ايراداً للاستدلالات ورداً للشبه ، وتناولاً للمتشابه ، وتأويلاً لظواهر بعض الآي ، يلقي للعارضة من عموم أهل الأندلس والمغرب ، وهو ما يبدو في النكير الذي كان يواجه به من يتعاطى هذا العلم من قبل سائر العلماء ؛ ومن ذلك ما ذكره القاضي عياض من أن أبا وهب عبد الأعلى بن وهب ( ت 261 هـ / 874 م ) (١٦٦) « كان قد طالع كتب المعتزلة ، ونظر في كلام المتكلمين وكان يحيى بن يحيى وابن حبيب وإبراهيم بن حسين بن عاصم يطعنون عليه بذلك أشد الطعن (١٦٧) » ؛ وربما بلغ أمر النفرة من هذا العلم الى رمي المشتغلين به بالكفر والزندقة ، وهو ما يقتضي اعلان مقاومته ومنع افشائه بين الناس ، وهو ما صوره أبو الحجاج يوسف بن محمد بن طملوس ( 620 — هـ 1223 م ) (١٦٨) متحدثاً عن معارضة الناس بالأندلس لكل علم جديد اذ يقول : « ... اتصل بهم علم أصول الدين فاعتقلوا فيه ما اعتقلوه أولاً في مذاهب الأئمة من أنه كفر وزندقة ... (١٦٩) » .

(١65) انظر : الجويني - الأشغال : 571

(١66) عن المقرئ - نفع الطيب : 3 / 176

(١67) فيه مالكي من قرطبة عرف بالعتيق والزهد ، فوغل الى للشرق وسمع من أصبح بهر ومن سحتون بالقيروان ، كان قوياً للحق ناصحاً للأمير ، رمي بالقدور وطالعة كتب المعتزلة والنظر في الكلام . انظر ترجمته في : القاضي عياض - للمبارك : 3 / 138 ، وابن فرحون - الديباج : 2 / 34 ( طدار الفرائد )

(١68) القاضي عياض - ترتيب للمبارك : 3 / 138

(١69) عالم طيب من الأندلس ، تعلم على ابن رشد ، كان متجنباً لثمن الجلباب ، متحفظاً بعلوم الأوائل . انظر ترجمته في : ابن الأبار - التكملة : 2 / 739 ، رقم 2094 ( طبعة مدريد )

(١70) ابن طملوس - للدخل لصناعة اللطيف : 11



وقد بانّت هذه النزعة أوجهاً في عهد علي بن يوسف بن تاشفين حيث وجدت في طبيعة الثقافة المرابطية القائمة على الفقه ما يدعمها ، ووجدت في السلطة السياسية ما يعمل على تأكيدها ، ويتخذ منها أسلوباً رسمياً في الثقافة العامة ، سخرت أجهزة الدولة لأمراؤه ونشره ، وقد وصف المراكشي ذلك بدقة في قوله : « ودان أهل ذلك الزمان بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام ، وقرر الفقهاء عند أمير المسلمين تقبيح علم الكلام ، وكراهة السلف له ، وهجرهم من ظهر عليه شيء منه ، وأنه بدعة في الدين ، وربما أدى أكثره الى اختلال في العقائد في أشياء لهذه الأقوال ، حتى استحکم في نفسه بغض علم الكلام وأهله ، فكان يكتب عنه في كل وقت الى البلاد بالتشديد في نبذ الخوض في شيء منه ، وتوعد من وجد عنده شيء من كتبه » (١٧٦) .

وفي غياب الفكر العقلي المؤصل لمسائل العقيدة ، الجامع بين ما يبلى في ظاهره متناً من الآيات ، المفسر لما ورد من الصفات الخيرية ، ربما تكون قد دُمّت بعض المفاهيم العقدية في اتجاه التشبيه والتجسيم خاصة بين أولئك البدو الذين لم يحظوا بثقافة دينية أصيلة ، وهو ما أشار اليه ابن حوقل في وصفه لأهل السوس اذ يقول : « والمالكيون من فظاظ الحشوية » (١٧٦) ، ولكننا نعتقد ان ذلك بقي ظاهرة جزئية ، قد تبرز في أماكن وأزمنة محدودة ، ونرى من المبالغة ما ذهب اليه بعضهم من القول بظهور تيار تشبيهي تجسمي عم للغرب في عهد المرابطين على الأخص (١٧٧) . ولا شك أن منشأ هذه المبالغة التأثير بدعاية الموحدين ضد المرابطين واطلاقهم اسم « المجسمين » عليهم ، امعاناً في تهجينهم ، وتأليب الناس عليهم . ولا يعدو الأمر - كما نراه - أن يكون فهماً للعقيدة قائماً على أساس حل النصوص على ظواهرها في الصفات الخيرية على الأخص ، وتكذب التأويل فيها .

(١٧٦) المراكشي - للمصنف : 236-37

(١٧٧) ابن حوقل - صورة الأرض : 90

(١٧٨) انظر مثلاً : محمد العناني - محمد بن تومرت : 253 وأحمد محمود صبحي - في علم الكلام : 647

### ثالثاً : الحياة الاجتماعية :

كان المجتمع الأندلسي مجتمعاً حضرياً ، فيما كان المجتمع المغربي مجتمعاً تغلب عليه البداوة ، ولما توحد القطران في عهد يوسف بن تاشفين ، حصل بينهما مزيج من التمازج والأخذ والعطاء ، انتهى الى فشو للمظهر الحضري بالمدن الكبرى للمغرب وعلى رأسها مراكش .

ويظهر ان الجانب السلبي في التحضر الأندلسي المتمثل في ظاهرة التميع وأنواع الفسوق ، قد تسرب هو أيضاً الى المدن المغربية ، ولم يكن ما عرف به يوسف بن تاشفين وابنه علي من التقى والورع حائلاً دون نفسي هذه المظاهر المشينة من الأمراض الأخلاقية الاجتماعية .

ففي مجال السلطة ، شهد عهد علي بن يوسف ظهوراً لبعض مراكز القوى متمثلة في الولاة والحكام المرابطين ، وبدأت هذه المراكز تمارس تحت تراجع الهيمنة التي كانت لشخصية الخليفة بعض الاستبداد والتسلط على الرعية وهو ما وصفه المراكشي اذ يقول : « واختلت حال أمير المسلمين رحمه الله بعد الخمسةائة اختلالاً شديداً ، فظهرت في بلاده مناكر كثيرة ، وذلك لاستيلاء أكابر المرابطين على البلاد ، ودعواهم الاستبداد ، وانتهوا في ذلك الى التصريح ، فصار كل منهم يصرح بأنه خير من علي أمير المؤمنين ، وأحق بالأمر منه » (174) .

وتشير بعض المصادر الى أن عنصر النساء أصبح له دور كبير في تدبير الأمور في جومتعفن تصنع فيه القرارات في المجالس المشبوهة ، ويشرك فيها السفهاء من القوم ، فقد « استولى النساء على الأحوال ، وأسندت اليهن الأمور ، وصارت كل امرأة من أكابر المتونة ومسوفة مشتملة على كل مفسد وشرير ، وقاطع سبيل ، وصاحب خمر وماخور » (175) . وربما تكون هذه الظاهرة متطورة عن تلك البادرة التي صدرت من يوسف بن تاشفين في اعطائه لزوجته الشهيرة « زينب النفزاوية » رتبة للشورة وابداء الرأي في أمور السياسة والحرب ، فضلاً عن مشاركتها في مجالس

(174) المراكشي - للمجب : 241

(175) نفس المصدر والصيغة .

الثقافة والأدب<sup>1776</sup> . وقد يكون صحيحاً ما ذهب اليه بروفانسال في محاولة لتفسير هذه الظاهرة من أن للنساء في مجتمع لتوتة الصحراوي منزلة حرصن على أن يحتفظن بها في بلاط المرابطين ، وأتاحت لهن حرية الحياة النسبية التي لم يفقدنها عند رحيلهن عن الصحراء التدخل بشغف في شؤون الدولة والتمتع بالسلطة ، والكلمة المسموعة من الأزواج والأبناء<sup>1777</sup> .

وفي مجال الأخلاق العامة ، تذكر كثير من المصادر خاصة تلك التي أرخت لابن تومرت في أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر ، أن الخمر كانت متفشية في المجتمع المرابطي ، كما كانت رائجة أيضاً أدوات الطرب مما يبنىء بفشو مجالس اللهو والمجون ، كما كان من عادة القوم اختلاط النساء بالرجال في مناسبات التجمع الخاص والعام<sup>1778</sup> .

وإذا كان لا ينبغي الانسحاق مع المصادر التي كتبت في عهد الموحدتين بإعفاء منهم أو بتزلف لهم ، فيما صورته من الفساد الاجتماعي والأخلاقي في عهد المرابطين في شيء من المبالغة<sup>1779</sup> ، فإنه يبدو من الثابت أن المجتمع المغربي كان عند ظهور ابن تومرت ينطوي على شيء غير قليل من المفاسد والأمراض سواء في مجال السلطة ، أو في مجال الأخلاق العامة .

#### IV طور الصبا والشباب :

في هذه الأسرة ، وفي هذه البيئة في دائرتها الصغيرة والكبيرة ، قضى ابن تومرت عهد الصبا وجزءاً من سنوات الشباب ، إلا أننا لا نعثر على أخبار كافية

---

(176) انظر أعينها في : ابن خلدون - العبر : 6 / 376-77 ، والسلاوي - الاستقصاء : 1 / 106-105 ( ط : مصر 1304 ) .

(177) برنيسال - الإسلام في المغرب والأندلس : 251 .

(178) انظر ص 95 من هذا البحث .

(179) من ذلك ما قاله ابن الكردبوس « ولا كثر بالغرب فساد للمثدين ، وانحيازهم عن الدين ، وانطمست آثاره ، واندرست أعينهم ، وحفا رسمه ، واستخفى المعروف بشخصه ، وسيا المنكر بنفسه ، وأتاه الجور بكله ، وغرب الباطل بجرائه ، ولم يترقبوا الله في عبادة كثيراً ولا قليلاً ، وصاروا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً ، إلى أن جاء الله تعالى بالأمم للمصم » - الاكتفاء : 124 .

تتعلق بحياته في هذا العهد ، وما جرى له فيه من الأحداث ، وسنكون مضطرين  
لملء هذا الفراغ ببعض التصورات التي تقوم على الاستنتاج .  
لا شك أن ابن تومرت بدأ حياته العلمية بالتردد على بعض الكتاتيب لحفظ  
القرآن الكريم ، ويمكن أن يكون ذلك قد استغرق كامل صباه الى أول سنوات  
الشباب دون أن يتناول شيئاً من العلوم الأخرى وهي عادة أهل المغرب كما وصفها  
ابن خلدون بقوله : « فأما أهل المغرب فملهمهم في الولدان الاختصار على تعليم  
القرآن فقط ، وأخذهم أثناء المداينة بالرسم ومسائله ، واختلاف حملة القرآن فيه ،  
لا يخلطون ذلك بسواه في شيء من مجالس تعليمهم . . . . . وهذا مله أهل  
الأصهار بالمغرب ومن تبعهم من قرى البربر أمم للمغرب في ولدانهم الى أن يجاوزوا  
حد البلوغ الى الشيبية » (180) .

وبما أن زمن اقامته بالمغرب قبل بدء رحلته قد امتد الى ما بعد الخامسة  
والعشرين من عمره ، فلا بد أن يكون بعد حفظ القرآن قد تناول شيئاً من مبادئ  
العلوم الشرعية ، وخاصة العلوم الفقهية لنفاق سوقها في ذلك الوقت ، ومن الراجح  
أن يكون قد أخذ بجملته صالحة من الأدب وعلوم اللغة ، وهو ما يؤكد ما آل اليه  
أمره من فصاحة اللسان والتضلع في العربية .

وتفيد بعض الاشارات في المصادر القديمة الى أن المهدي أبدى نباهة في طلب  
العلم ، وكان على شغف بتحصيله يبدو في كثرة ملازمته للمساجد ، وقد كان ذلك  
مناطق ملاحظة من قبل اسرته وقومه ، كما كان ينال به شيئاً من الظهور والتميز بين  
أقرانه ، وهو ما نستشفه من قول ابن خلدون : « وشب محمد هذا قارئاً محباً للعلم ،  
وكان يسمى « أسفو » ومعناه الضياء لكثرة ما كان يسرج من القناديل بالمساجد  
للملازمته » (181) .

ولقد كانت بالمغرب في ذلك الزمن مراكز علمية مهمة مثل مراکش وسبتة

---

(180) ابن خلدون - المقدمة : 506

(181) ابن خلدون - السير : 6 / 465

وبجاية ، ولكننا لا نعثر على أي خبر يشير الى أن ابن تومرت قصد واحداً منها لطلب العلم والتبحر فيه ، ولو كان فعل ذلك لوجدنا له أثراً بوجه من الوجوه ، لما له من أهمية في حياته ، ولما تتوفر له من دواعي الذبوع ، حيث يرويه فيما بعد عند ظهوره واشتهار امره بعض مشائخه وزملائه في الطلب ، فهل يكون ابن تومرت قد أعرض عن العلم الذي يروج بهه المدن المغربية ، وتلق الى علم آخر هناك بالمشرق ، فأثره ، وشد اليه الرحال ؟ .

ومن المحتمل أن يكون هذا الشاب قد حصل له في هذا العهد شيء من الانشغال بالواقع الذي كانت تجري عليه الحياة في جوانبها المختلفة بالمغرب ، وخاصة تلك المظاهر التي تثير الانتباه في مجال السلطة والأخلاق العامة بسبب ما هي عليه من خرق للتعاليم الاسلامية ، فقد كان قريب الإقامة من العاصمة مراكش ، ولا شك أنه كان يتردد عليها بين القينة والأخرى ، وإن ما رجع به بعد الرحلة من عزم لا يني على تغيير المنكر في السياسة والأخلاق ، يشير الى أنه كان قبل الازمحال مشغول الذهن بما كان يجري من المفاسد ، بل لعل بلرة التغير قد تولدت في نفسه منذ ذلك الحين ، وحيث لا يكون ازمحاله الى المشرق الا بقصد اكتساب المعدات التي تمكن من التغير ، وأول تلك المعدات تحصيل العلم ، ولذلك وجد ابن تومرت نفسه في الطريق الى المشرق ، وهي البداية في طريق التغير .



## الفصل الثاني

### رحلة ابن تومرت الى المشرق

#### I دوافع الرحلة :

لقد كان المشرق بالنسبة لأهل المغرب عامة ، محط آمال الراغبين في العلم ، التواقين الى التبحر فيه ، فلا يحق ذلك عندهم سوى الارتحال الى عواصم العلم هناك ، مثل بغداد ودمشق والمدينة وغيرها ، وقد كانت هذه الرحلة في العرف المغربي عنصراً مهماً في تكوين الشخصية العلمية ، وفي اكتساب المهبة والاحترام ، وهو ما جعل طلاب العلم يحرصون بشدة الحرص على تحقيق هذه الرحلة ، ويرون فيها السبيل الى الشهرة العلمية ، وقل من علماء المغرب المشهورين من لم يشهد الرحال الى المشرق لتحصيل العلم .

ولا بد أن هذه المعاني كانت تدور بخلد ابن تومرت ، وهو ذلك الذي نشأ محباً للعلم شغوفاً به ، حريصاً على تحصيله ، فتكون فيه شوق الى علوم المشرق ومشايقه ، عزوج بالأمل في المكانة المرموقة والشهرة العلمية ، فكان ذلك أحد الأسباب الرئيسية في الأقدام على الارتحال الى عواصم الشرق .

وفي نطاق هذا السبب ثمة عنصر مهم من الراجح أن يكون قد ذكرى شوق هذا الطالب الى تلك البقاع ، وأكد في نفسه العزم على الرحيل اليها ، ذلك هو ما بلغ مراكش من صدق لشخصية مشرقية فلة ، كانت رائدة لثورة فكرية بالغة التأثير ، وهي شخصية أبي حامد الغزالي ، فقد كان له ذكر لامع بالمغرب منذ صدور تلك الفتوى منه ليضم يوسف بن تاشفين الأندلس الى الدولة المرابطية<sup>1</sup> ، ثم ازداد ذكره

(1) انظر : ابن خلدون - المعبر : 384 / 6 ، 386 ،

انتشاراً لما وصل الى هناك كتابه إحياء علوم الدين ، وأحدث عاصفة شديدة ، حيث استهجنه الفقهاء ، وعارضوه ، وثاروا عليه ، لما كان فيه من المآخذ على علماء القروص ، والنقد اللاذع لهم ، وعلى الرغم من أن أقصى نقطة بلغها التوتر في هذه القضية ، وهي المتمثلة في احراق كتب الغزالي<sup>2</sup> لم يشهدها ابن تومرت ، حيث كان وقوعها سنة 503 هـ / 1109 م بعدما غادر المغرب الى المشرق ، فإنه لا شك أن يكون قد شهد مواقف أخرى سبقت هذا الطور ، متمثلة في الجدل الذي ثار في شخص الغزالي ومؤلفاته<sup>3</sup> ، والمهجوم الذي كان عليه من قبل الفقهاء على الخصوص .

ان هذه المعارضة لعالم مشرقي ، من قبل الفقهاء المغاربة ، ومن ورائهم السلطة السياسية لتمثل نقطة مثيرة بالنسبة لتلك النفوس التي تحمل عزماً على الرحلة لطلب العلم ، وخاصة تلك التي كانت تلاحظ الواقع المغربي السياسي والاجتماعي فتتشأ فيها الريبة ، وتتغرس بلور الرفض مثلاً كان الشأن بالنسبة لابن تومرت ، فهل يكون هذا الأمر من الدواعي التي أنهضته لانجاز مشروع رحلته ، وشدت من عزمه على تحقيقها ليتصل هناك بمنبع هذه الثورة ، ويتعرف مباشرة على الأصول التي انطلقت منها في سبيل انضلاج ما كان قد داز بخلفه من رفض ، واكتساب الوسائل والمعدات التي تضمن له النجاة اذا ما أراد يوماً أن يشرع في التغيير ؟ .

ولا شك مع هذه الأسباب أن يكون الشوق الى الحج قد هز نفسه ، وأوضح في ذهنه سداد ما انتواه من أمر الرحلة ، وشحذ ارادته على الشروع في تنفيذها . ولما اختمرت في نفسه هذه الدواعي واتضح له الطريق ، وجد نفسه في البداية الى المشرق .

## II مسيرة الذهاب :

رغم الغموض الذي لا زال مسيطراً على حياة ابن تومرت في مسيرة ذهابه الى

(2) انظر في هذه الحادثة ومصادر ما ورد في ص 43 من هذا البحث .

(3) لقد انتصر بعض المغاربة للغزالي وحظوا به ، وجادلوا الفقهاء فيه ، ومن هؤلاء ابن النحوي . انظر مثلاً : نيل الانجاش لأحمد بابا : 398، 349 ، والاستقصاء للسلاوي 1 / 129



المشرق ، فإنه يمكن من خلال معلومات قليلة ومتضاربة أحياناً أن نرسم ملامح عامة لهذه المسيرة ، ويكون ذلك من خلال عنصرين أساسيين : تاريخ الارتحال ، والطريق الذي سلكه في تلك المسيرة .

## 1 - تاريخ الارتحال :

يكاد الاتفاق يحصل بين المؤرخين على أن ارتحال ابن تومرت الى المشرق كان في أواخر القرن الخامس أو أوائل القرن السادس ، ولكن تحديد السنة بالذات كان محل اختلاف بينهم . فقد أورد ابن القطان بداية هذه الرحلة في أخبار السنة الأولى من المائة السادسة<sup>(١)</sup> ، ولكنه ذكر في موضع آخر أنها كانت في السنة الأولى من المائة السادسة أو التي قبلها<sup>(٢)</sup> . وقال المراكشي : ان ابن تومرت « كان قد رحل الى المشرق في شهر سنة 501 هـ في طلب العلم ، وانتهى الى بغداد »<sup>(٣)</sup> ، فيما ذهب ابن عذارى الى أن ذلك كان سنة 500 هـ<sup>(٤)</sup> . أما ابن خلدون فكانت عبارته : « وارتحل في طلب العلم الى المشرق على رأس المائة الخامسة »<sup>(٥)</sup> ، وهي عبارة تحدد تاريخ الرحلة بسنة 500 هـ / 1106 م أو سنة 499 هـ / 1105 م باعتبار أن عبارة رأس القرن يمكن أن تحتملها أيضاً<sup>(٦)</sup> .

ان هذه الروايات المختلفة تسفر عن أن بداية الرحلة كانت في إحدى السنوات الثلاث : 499 هـ / 1105 م و 500 هـ / 1106 م و 501 هـ / 1107 م . وفي سبيل مزيد من الضبط نعتز على عنصر آخر مهم يمكن أن نعتمد عليه في ترجيح واحدة من هذه السنوات ، ويتكون هذا العنصر من نقطتين : الأولى ما ورد من تحديد للملة

(4) ابن القطان - نظم الجمان : 3

(5) نفس المصدر : 4 ، وقد فهم بوروية من هذه العبارة خطأ أن المقصود سنة 500 أو 499 . انظر كتابه ابن تومرت :

23

(6) للمراكشي - للمعجب : 245

(7) ابن عذارى - البيان للغرب : 1 / 435

(8) ابن خلدون - المعر : 6 / 465

(9) ذكر عبد الله علام - الدعوة للوحدة بالمغرب : 65-66 ، أن ابن خلدون سها في التصير برأس المائة الخامسة ، والصحيح هو رأس المائة السادسة ، وتابع في ذلك السلاوي ، والصحيح أنه لا سهو من ابن خلدون ، فראس المائة هو آخرها لا أولها قياساً على أن رأس الإنسان هو أعله .

التي قضاهما ابن تومرت بالشرق ، فقد استغرقت تلك الرحلة خمسة عشر عاماً وهو ما ذكره ابن القطان<sup>(10)</sup> ، ويبدو أنه اعتمد في ذلك على تلك الرواية التي أوردها هو نفسه عن أخت ابن تومرت تعقياً على قوله لأهله قبيل وفاته انه مر تحمل عنهم ، فقالت له أخته : « الى أين تغيب عنا ؟ ألم يكفك أن تغيب عنا خمسة عشر عاماً<sup>(11)</sup> » ، وهذا القول من الأخت بالذات يزيد من الاطمئنان لدقة التحديد ، حيث يجعلها الشوق لأخيها تضبط أيام الغيبة في دقة من يتحسس زمن الشوق ، ويرتقب اللقاء . والثانية ما ورد من تحديد للسنة التي وصل فيها ابن تومرت الى قريته عند عودته من الرحلة ، وأغلب المصادر تثبت أن ذلك كان في سنة 514 هـ / 1125 م<sup>(12)</sup> .

وإذا ما جمعنا النقطة الأولى الى الثانية كانت النتيجة أن السنة الأكثر احتمالاً لبداية رحلة ابن تومرت الى المشرق هي سنة 499 هـ / 1105 م أو سنة 500 هـ / 1106 م إذا اعتبرنا احتمال الكسور الشهرية .

## 2 - طريق الرحلة :

ليس الطريق الذي سلكه ابن تومرت في رحلته ، والنقاط التي مر بها أو استقر فيها بعض الوقت واضحة كل الوضوح ، بل هي محل خلاف بين المؤرخين يدعو الى المناقشة والتحقيق .

ولا نجد أخباراً تتعلق بالمدن المغربية التي مر بها بعد خروجه من قريته ، ولكننا نعرض على جملة من الأخبار تتعلق بمدن خارج هذه المنطقة شهدت مروءة منها أو استقر فيه بعض الاستقرار ، وعندما نجمع بينها نحصل لنا صورة للطريق الذي سلكه نحو الشرق ، وأهم عناصر ذلك الطريق هي التالية :

## أ - في الأندلس :

أشارت بعض المصادر الى أن ابن تومرت بعد انطلاقه من جهة مراكش جاز

(10) ابن القطان - نظم الجيان : 4 والعبارة هي « وغلب في رحلته في طلب العلم خمسة عشر عاماً » .

(11) نفس المصدر : 126

(12) انظر ص 103 من هذا البحث .

الى الأندلس ، ودخل قرطبة ، ومن بين الذين ذكروا هذا الجواز ابن القطان الذي تعتبر روايته أقدم الروايات التي بين أيدينا ، فقد قال : « ان الامام المهدي رضي الله عنه جاز البحر الى الأندلس طالباً للعلم ، ووصل قرطبة »<sup>(13)</sup> . وقد تابعه في ذلك ابن عذارى ، وابن خلدون ، وابن القنفذ ، والقلقشندي ، والزركشي<sup>(14)</sup> ، وقد اعتمد هذه الرواية القديمة معظم الباحثين المحدثين ليثبتوا هذا الجواز الى الأندلس<sup>(15)</sup> . الا أن بعض الباحثين أغفل هذه النقطة بما يفهم منه رفض لها ، وهو ما ذهب اليه الأخوان « طارو » في جعلهم الرحلة تنتقل من فاس مباشرة الى تونس والقيروان<sup>(16)</sup> . وقد أبدى بروفنسال بوضوح تشككه في انتقال ابن تومرت الى الأندلس<sup>(17)</sup> ، الا أن هذا الشك ليس له مبررات من الوثائق فيبقى هذا الانتقال بناء على ما ذكرته الروايات القديمة أمراً راجحاً .

ولا نثر على أخبار عن المهدي بالأندلس سوى اشارات قليلة نستفيد منها أنه طلب هناك العلم ، وذكر ابن قنفذ أنه قرأ على القاضي أبي جعفر حمدين بن محمد بن حمدين (ت 548 هـ / 1153 م)<sup>(18)</sup> . وقد تصور بعض الباحثين أنه التقى هناك ببعض التيارات الفكرية والمذهبية ، وعلى الأخص المدرسة الحزمية في الفقه والعقيدة وكان له تأثير بها<sup>(19)</sup> . ويبدو من الأرجح أن الإقامة بالأندلس لم يعطل أمله ، وسرعان ما أخذ الطريق الى المشرق ، وهو ما نستشفه من ورود الأندلس في المصادر

(13) ابن القطان - نظم الجمان : 4

(14) انظر : ابن عذارى - البيان للغرب : 1 / 435 ، ابن خلدون - المعبر : 6 / 465 ، ابن القنفذ - الفارسية :

100 ، القلقشندي - صبح الأعيى : 5 / 136 ، الزركشي - تاريخ الدولتين : 4

(15) انظر مثلاً : الفريصل - الفرق الإسلامية : 251 ، يوسف أشباغ - تاريخ الأندلس في عهد الرابطين والملوحين : 186 ، المباحي - الجمل في تاريخ الأندلس : 167

(16) جان وجيم طارو - في حضارة الأندلس - 34

(17) بروفنسال - الاسلام في المغرب والأندلس : 265

(18) ابن قنفذ - الفارسية : 100 ، وابن حمدين فقه مالكي من أهل قرطبة ، وقد تولى بها قضاء الجماعة . وانظر ترجمته في : ابن الأبار - التكملة : 1 / 38 ، ( ط : مطبعة 1887 ) .

(19) انظر مثلاً : الفتحي - قيام دولة الموحدين : 169 ، عبد الله المروي - تاريخ المغرب : 176 ، المباحي - الجمل

في تاريخ الأندلس : 167 ، العنابي - محمد بن تومرت : 324

القديمة كنقطة من نقاط المرور لا كمكان للاستقراره ، وليس من مستند مقنع لموسى ميرندا في قوله ان ابن تومرت قضى هناك سنة كاملة .

ومن المهم أن نتساءل عن السبب الذي جعل ابن تومرت يقصد الأندلس ولا يبقى فيها طويلاً من حيث ان وجهته الأصلية هي بلاد المشرق ؟ ويمكن ان نفترض أنه كان له قصد في التعلم بقرطبة « وهي اذ ذاك دار علم » ، فلما لم يجد بها نوع العلوم التي تحقق رغبته ، لم يطل بها المقام ، وأخذ طريق المشرق . ويمكن أن نفترض أنه قد انتقل الى الأندلس لمجرد أن يركب السفن المتجهة من ميناء المرية الى المشرق ، وليس بين أيدينا من المعطيات ما نرجح به هذا أو ذاك ، الا أنه من الراجح أن تكون قرطبة قد ألهمت شوق هذا الشاب الى المشرق ، حيث كانت صاحبة الزيادة في معارضة الغزالي ، ومنها كان القاضي ابن حدين يدير الحملة الفكرية ضده .

ب - في الريقية :

ذكر ابن قنفذ والزركشي أن ابن تومرت لما غادر الأندلس قصد مدينة المهديّة ، حيث درس هناك على أبي عبد الله المازري (ت 536 هـ / 1141 م) ، فيما ذهب مؤرخون آخرون الى أنه انتقل مباشرة من ميناء المرية الى الاسكندرية . أما ما ذكره الأخوان طارو من أنه مر بتونس والقيروان ، فلا نجد له مستنداً من النصوص ، ويبدو أنه من باب التخمين . ويمكن أن نرجح ما قاله ابن قنفذ والزركشي بناء على أن العلاقات وخطوط المواصلات كانت أوثق وأمتن بين المهديّة والاسكندرية منها بين المرية والاسكندرية مباشرة ، فكان المهديّة كانت نقطة وصل بين الميناءين . الا أن ما ذكر من الدراسة على الامام المازري ، ان كان قد

(20) قال ابن خلدون : « فجاز الى الأندلس ، ووصل قرطبة ، وسلم منها الى المرية » البيان المغرب : 1 / 435 ، وقال ابن خلدون : « وجر بالآندلس ، ودخل قرطبة » - المعبر : 6 / 465

(21) موسى ميرندا - التاريخ السياسي للموحدين : 7

(22) ابن خلدون - المعبر : 6 / 465

(23) انظر ابن قنفذ - الفارسية : 100 ، والزركشي - تاريخ الدولتين : 4

(24) انظر مثلاً : موسى ميرندا - التاريخ السياسي للموحدين : 8 الذي ذهب الى أن ما ذكره الزركشي هو مجرد التباس وقع فيه ، ويبدو أنه لم يطلع على ما ذكره ابن قنفذ الذي هو أسبق من الزركشي .

(25) جرد وجيروم طارو - في حضارة الأندلس : 34

(26) انظر : بوروييه - ابن تومرت : 23

حصل فلا يعدل أن يكون حضوراً خفيفاً لبعض دروسه ، فالرجل وجهته المشرق ، ولم يكن المازري قد لمع ذكره حيث عاش بعد ذلك ستاً وثلاثين سنة .

وانفرد التيجاني في رحلته بالإشارة الى أن ابن تومرت مر بجزيرة جربة وأقام بها بعض الوقت ، حيث بقى ذكره في مسجد كان قد سكنه بعض أيامه ، وليس ذلك بمسبعد من الناحية النظرية حيث ان جربة تقع في الطريق البحري بين المهدية والاسكندرية .

### ج - في مصر :

تكاد المصادر التي ترجمت لابن تومرت تجمع على أنه حل بالاسكندرية وتلقى هناك دروساً على أبي بكر الطرطوشي ( ت 521 هـ - 1127 م ) ، وحلوه بالاسكندرية أمر طبيعي ، فهي النقطة المهمة برأ وبحراً في الطريق بين المغرب وبين بلاد المشرق ، وهي المستراح الممتاز للمغاربة في طريقهم الى الحج ، وكثيراً ما يستمرون بها الحياة فيتخلون بها مستقراً لهم .

وقد ذكر الاخوان طارو - على عاداتها في الاغراب - أن ابن تومرت قصد القاهرة أولاً ، ثم انتقل الى الاسكندرية ، وليس لذلك ذكر في المصادر القديمة .

### د - في مكة :

تذكر جملة من المصادر ان ابن تومرت زار مكة في سفره ، وقضى فريضة الحج ، ولئن كانت بعض هذه المصادر تشير الى أن هذه الزيارة كانت بعد الانتهاء من طلب العلم ، ومنها قفل الى المغرب كما ذكره ابن الأثير اذ قال : « فحج من هناك وعاد الى المغرب » ، فإنه يبدو من الراجح أن تكون وقعت في بداية الرحلة اثر خروجه من مصر ، وهو ما تؤكد رواية ابن خلدون حيث يقول : « . ثم أجاز الى

(27) التيجاني - الرحلة : 502

(28) جون وجيرود طارو - في حضرة الأتلس : 34

(29) انظر : ابن خلدون - الوفيات : 5 / 46 ، ابن خلدون - المعبر : 6 / 465 ، أبو الفدا - المختصر في اخبار

البشر : 2 / 232 ، ابن الأثير - الكامل : 8 / 294

الاسكندرية وحج ودخل العراق . . « ١٣٠ » ، وما يرجع ذلك ان ابن تومرت كان عندئذ قد جاوز البلوغ بعدة سنوات وهو ما يؤكد في نفسه التعجيل بأداء فريضة الحج على عادة أهل المغرب ، وأغلب طلاب العلم من المغاربة الذين يؤمون المشرق لا يؤخرون حجهم الى وقت الرجوع ، بل يقدمونه ، أو يقومون به أثناء اقامتهم هناك على الأقل « ١٣١ » .

ويبدو أن الإقامة بمكة لم تدم طويلاً بل اقتصر على أيام الحج أو زادت عليها بقدر يسير ، وهو ما نستشفه من قول ابن خلكان : « وحج وأقام بمكة مدينة » « ١٣٢ » .

وقد ذهب بروفسال الى أن ابن تومرت لم يؤد فريضة الحج وذلك لأن المؤرخين لم يدعوه باسم الحاج ، وقد منته من ذلك أسباب سياسية ومادية « ١٣٣ » ، ويبدو أن هذا القول بعيد عن الحقيقة بالنظر الى تلك التأكيدات من قبل المؤرخين ، وبالنظر الى تلك العاطفة الدينية الجياشة التي لا نتصور معها تخلفاً عن الحج ، وليس في علم دعوته باسم الحاج دليل على عدم حجه ، فذلك لقب شعبي لا يستعمله المؤرخون كثيراً ، وقد تلقب ابن تومرت باللقاب أكثر شهرة منه مثل المهدي والامام « ١٣٤ » .

## هـ- في الشام والعراق :

لم يذكر من المؤرخين زيارة ابن تومرت للشام سوى المراكشي في قوله : « وقيل انه لقي أبا حامد الغزالي بالشام أيام تزدهه فالله أعلم » « ١٣٥ » ، وليس من

(٣٠) ابن خلكان - المعبر : ٦ / ٤٦٥ .

(٣١) من ذلك أن ابن العربي كانت بدئية رحلته الى المشرق سنة ٤٨٥ ، وبدئية هجرت سنة ٤٩١ ، وقد قام بالحج سنة ٤٨٩ . انظر : حيار طالبي - آراء أبي بكر بن العربي الكلامية : ١ / ٢٥

(٣٢) ابن خلكان - الوفيات : ٥ / ٤٦ ، وقد أخطأ في فهم هذه العبارة بوروييه في كتابه : ابن تومرت : ٢٤ ، حيث نسب الى ابن خلكان قوله ان ابن تومرت أقام بمكة مدة طويلة .

(٣٣) بروفسال - ابن تومرت وعيد للؤ من ين على : ٢٨

(٣٤) انظر : بوروييه - ابن تومرت : ٢٤

(٣٥) المراكشي - للسبب : ٢٤٥

المستبعد أن يكون بعد أداء الحج قد مر بالشام في طريقه الى العراق ، تلك التي انتهى اليها سفره كما يكاد المؤرخون يجمعون عليه ، وقد اتخذ من بغداد مستقراً له طلباً للعلم لسنوات عديدة تمثل المرحلة المهمة في هذه الرحلة ، وتمثل فترة ذات شأن في حياته .

### III الإقامة بالمشرق :

1 - الحياة بالعراق أوائل القرن السادس : كانت الخلافة العباسية قد ضعفت شأنها منذ أوائل القرن الخامس على الأخص ، ولم يعد الخليفة ببغداد إلا رمزاً للسلطة دون أن يكون له في الواقع نفوذ يذكر ، وقد أخرى هذا الوضع الدول المجاورة مثل الدولة الفاطمية والسلاجقة الناشئين بإيران بأن يسعوا الى مد سلطانهم على العراق وعاصمتها بغداد وكان لهم في ذلك السعي الحثيث .

وقد استطاع السلاجقة ان يسبقوا الى بسط نفوذهم على بغداد والعراق كافة على عهد طغرل الأول سنة 447 هـ ، وأصبح منذ ذلك الوقت النفوذ الحقيقي للأمير السلجوقي ووزرائه ، وليس للخليفة العباسي الا مظاهر الملك<sup>36</sup> .

والحق أن بغداد شهدت في عهد السلاجقة وفي ظل دولتهم القوية فترة من الاستقرار والازدهار إلا أنه في أواخر القرن الخامس وأوائل السادس بدأ يتهدد المنطقة خطران كبيران : الأول استفحال الدعوة الإسماعيلية بايعاز من الفاطميين ، فقد نشطت الباطنية الإسماعيلية بإيران والعراق على صعيد الفكر والسياسة معاً ، ووصل أمرها إلى إفشاء الإغتيالات السياسية التي كان الوزير السلجوقي نظام الملك<sup>37</sup> أحد ضحاياها<sup>38</sup> ، كما كانت لهم ببغداد دعوة الى آرائهم ومناشير يشروحون

(36) انظر : عبد النعم حسن - سلاجقة إيران والعراق : 40 وما بعدها

(37) ابو علي الحسن بن علي بن اسحاق بن القميس ، كان وزيراً للسلاجقة زمناً طويلاً ، وقد اهتم بالعلم وأكرم أهله ، وهو أول من أنشأ المدارس ، وأليه تسبب للخدمة الظلمية ببغداد . انظر ترجمته في : ابن خلكان -

الرهيات : 2 / 148

(38) انظر : المصدر السابق : 74 وما بعدها . وعيار طائي - آراء أبي بكر ابن العربي : 1 / 40

فيها تلك الآراء ويسهلون على الناس اعتناقها». . والثاني ما بدأ يظهر من خطر الصليبيين الذين جعلوا يتحرشون بالأطراف الشيالية للدولة السلجوقية ، وتمكنوا من اكتساح بعض مناطق الشام ، وكان ذلك أيضاً مدخلاً الى صراع بين السلاجقة والفاطميين على امتلاك الشام» .

وقد كانت الحياة العلمية ببغداد مزدهرة في هذه الفترة ، ويرجع قسطوافر من الفضل في ذلك الى الوزير نظام الملك الذي كان شغوفاً بالعلم ، فأسس المدارس الكثيرة في بغداد وغيرها من المدن ، وشجع العلماء ، وأقلم مجالس العلم ، وساعد على مقالومة الباطنية باعداد المناظرين لهم من أهل السنة ؛ فنشأت حركة علمية زاهرة من أبرز ملامحها الجانب النقدي الجدلي الذي كان يشترك فيه أهل السنة والمعتزلة والفلاسفة والباطنية . وقد اشتملت بغداد أواخر القرن الخامس وأوائل السادس على فطاحل العلماء في كل فن ، وهو ما وصفه ابن العربي في قوله لما دخل بغداد سنة 486 : « فأنفيت بها من رؤساء العلم ورؤوسه وأشيخ الملة وأجبارها ما يملأ الخافقين ، فقلت : هذه ضالتي التي كنت أنشد » (1) .

## 2 - تعلم ابن تومرت بالمشرق :

امتدت اقامة ابن تومرت بالمشرق ما لا يقل عن عشر سنوات ، ولا تسعفنا المصادر بأي تفصيل عن هذه الاقامة الطويلة ، لا من حيث الأماكن التي ارتادها ، ولا من حيث حياة الطلب التي كان يجيها ، وما ورد من اشارات خفيفة في بعض المصادر تتعلق باقامته في بغداد وبعض مشائخه بها ، تجعلنا نرجح أنه اتخذ من هذه المدينة مقاماً أساسياً له ، فقد كانت آنذاك كما مر بيانه موطن ثراء علمي ، ومقرراً لاشهر علماء العصر في مختلف الفنون ، وتلك كانت بغية التي من أجلها ارتحل . الا أنه لا يستبعد أن يكون خلال هذه الاقامة الطويلة قد قام برحلات صغيرة الى

(39) انظر : ابن العربي - المواسم من القواسم : 79

(40) عبد المقيم حسين - سلاجقة ايران والعراق : 102 وما بعدها .

(41) ابن العربي - المواسم من القواسم : 75-76



بعض مدن العراق ومدن فارس التي كانت تشتمل على مراكز علمية مهمة ، وقو وي بعض الشيوخ المشهورين ، زيادة منه في الاطلاع والتحصيل ، كما أنه لا سبب أن يكون قد أعاد الحج ، فليلة طويلة ، ووجوده بالشرق فرصة لكي يقوم بأكثر من حجة واحدة .

ولا ننظر الا بنزر يسير من المعلومات عن المشايخ الذين درس عليهم والعلوم التي درسها ، مما يجعلنا نلجأ الى الاستنتاج والتوليد ، محاولين تبيين نوع العلوم التي تلقاها ، والنسق الفكري الذي افاده من مشائخه من الاشارات القليلة التي وردت في هذا الخصوص .

وقد أورد ابن خلدون صيغة عامة في ذكره لمشايخ ابن تومرت بالشرق دون أن يحدد أسماءهم حيث قال : « ودخل العراق ، ولقي جلة العلماء يومئذ وفحول النظر ، وأفاد علماً واسعاً » . ولكن مؤرخين آخرين ذكروا بعض الأسماء لمشايخ العلماء في بغداد ، ومن البين أن هؤلاء لم يكونوا الا البارزين من أساتذة المهدي ، ولا شك أنه درس على كثير غيرهم ممن هم أقل منهم شهرة ، ومع ذلك فإن بعض الذين ذكرت أسماؤهم وقع خلاف في تتلمذه عليهم واتصاله بهم ، مما يستدعي مزيداً من التحقيق والضببط في كل واحد منهم ، وهؤلاء الذين ذكرت أسماؤهم هم : أبو حامد الغزالي ، والكنيا الهراسي ، والمبارك بن عبد الجبار ، وأبو بكر الشاشي ، وأبو بكر الطرطوشي ، وأبو عبد الله الحضرمي .

#### أ - أبو حامد الغزالي :

لقد ثارت لاجابة حادة بين المؤرخين لابن تومرت القدامى منهم والمحدثين ، فيما اذا كان قد التقى مباشرة بالغزالي وتلمذ عليه ، أو أن ذلك لم يقع ، ويعكس حجم هذا الخلاف أهمية هذا اللقاء من حيث ما يمكن أن يحدثه من تأثير بالغ في شخصية ابن تومرت العلمية والفكرية ، باعتبار ما كان عليه حجة الاسلام من غزارة علم ، ومن فكر نقدي ثائر كان له تأثيره في الفكر الاسلامي عموماً ، ولنفس هذا

السبب سنعتمد الى مزيد من التحقيق في أمر هذا اللقاء ، لثبت ما اذا كان الغزالي استاذاً لابن تومرت ، أو أنه لم يكن بينهما اتصال .

وننطلق في هذا التحقيق من تحليل ما عسى أن يكون قد ورد من شهادات صادرة عن الطرفين نفسيهما ، أو شهود عيان حضروا اللقاء ، ثم نتدرج من ذلك الى روايات المؤرخين ، وآراء الباحثين .

لم نعرف بما بين أيدينا من مؤلفات ابن تومرت على قول له يذكر فيه الغزالي أو ينقل عنه بما يفيد لقائه به أو تتلمذه عليه ، ولكننا عثرنا على خبرين منسوين اليه يذكر فيهما الغزالي بما يفهم منه لقائه به .

وأول الخبرين ، ما نسب اليه من قولة في الغزالي تنطوي على رمزية تسبب ابهاماً في المعنى المقصود منها ، ولعلها تشير الى المسلك الصوفي الذي كان يسلكه الغزالي ، وجاءت هذه العبارة في رسالة « الكافية » لبراهين الامام المهدي رضي الله تعالى عنه عقلاً ونقلاً لأبي عبد الرحمان بن طاهر<sup>(٥٥)</sup> التي أوردها ابن القطان ونصها : « وذكر لنا عنه [ اي ابن تومرت ] انه ذكر له أمر الرجل المعروف بالغزالي ، فقال : ذلك الرجل قرع الباب ولم يفتح له ، أو لم يؤذن له ، أو لم يلج ، حسبما قال باختلاف الروايات عنه<sup>(٥٦)</sup> » ، كما وردت نفس العبارة مع تغيير طفيف في سير أعلام النبلاء ، ونصها : « قال عبد الله بن علي الأشير : سمعت عبد المؤمن بن علي القسي سمعت أبا عبد الله بن تومرت يقول : أبو حامد الغزالي قرع الباب وفتح لنا<sup>(٥٧)</sup> . ومن الواضح أن هذه العبارة لا تفيد اللقاء بالغزالي بل تفيد مجرد معرفة به قد تكون ناشئة عن لقاء به ، وقد تكون ناشئة عن مدارس لكتبه ، الا ان هذه الصياغة الرمزية ربما تدل على معرفة دقيقة بنفسية الغزالي وأحواله الروحية قد لا تنأى الا بالمعاشرة وهو ما يدعم احتمال اللقاء .

(٥٥) انظر : معلومات عنه في : ابن القطان - نظم الجمان : 50 تعليق رقم 1 :

(٥٦) ابن القطان - نظم الجمان : 54 .

(٥٧) عن عبد الرحمان بدوي - مؤلفات الغزالي : 337 ، نقلاً عن النحوي - سير أعلام النبلاء : 12 / 77 ،  
( خريطة مصورة بنكر الكتب المصرية رقم 12195 ح ) .

وأما الخبر الثاني فهو ما أورده الزركشي في حليته عن مرور ابن تومرت بالمهدية ، قال : « قال الشيخ أبو الحسن البطرني : رأيت شيخنا خليلاً المزودري قال : رأيت الشيخ الصالح أبا عبد الله محمد الصقلي المدفون بثابر من عمل مرناق إحدى قرى تونس قال : اجتاز علي الامام المهدي وأنا أسكن بزويلة ، فقال لي : يا شيخ ، الامام أبو حامد يسلم عليك . قال البطرني : وبلغني أن الصقلي عاش ثلاثمائة سنة وثلاث عشرة سنة » . وظاهر هذا الخبر يفيد لقاء المهدي بالغزالي إلا أن هناك خشية من أن تكون الرواية بأكملها غير صحيحة ، وهي خشية تبررها هذه المبالغة الصارخة في تقدير عمر الصقلي كما ذكره صاحب الرواية البطرني .

أما الغزالي فإنه لم يذكر ابن تومرت في مؤلفاته سوى مرة واحدة في كتاب « سر العالمين وكشف ما في الدارين » فقد قال : « فأول من استحسنه [ لعلها استنسخه ] وقرأه علي بالمدرسة النظامية سرّاً من الناس في النوبة الثانية بعد رجوعي من السفر رجل من أرض المغرب يقال له محمد بن تومرت من أهل سلمية ، وتوسمت منه الملك . . . » ، ويثبت هذا النص في صراحته بما لا يدع مجالاً للشك اللقاء بين الرجلين ، إلا أن الكتاب اللذي ورد فيه وهو سر العالمين كتاب مشكوك في نسبته إلى الغزالي ، وذهب كثير من الباحثين إلى أنه منقول عنه . وعلى الرغم من أن الكتاب وردت فيه أسماء كثيرة من كتب الغزالي ينسبها إلى نفسه ، مما يوحي بأنه من تأليفه ، إلا أنه وردت فيه عبارات تلقي شكاً حقيقياً في نسبته إليه ، ومن ذلك قوله : « وأنشدني المعري لنفسه ، وأنا شاب في صعبة

(46) الزركشي - تاريخ الدولتين : 4

(47) الغزالي - سر العالمين : 5-6

(48) انظر : بدوي - مؤلفات الغزالي : 271 ، وقد ذكر من هؤلاء المشككين : الشاذلي بن عبد العزيز الدحلوي في كتابه ، « تحفة اثنا عشرية » ، وفولفجير ، وبريج ، ومكدونالد ، وقد حقق محمد تقي دانش على هذا الكتاب بأنه ينسب إلى الغزالي ، ويمكن أن يكون من تأليف الباطنية ( فهرست خطوط مكتبة كلية الحقوق بجامعة طهران ، مجلد 303 ص 208 ) . وذكر الدكتور عبد الله حنان تعليقاً على النص السابق كما نقله فولزير عن سر العالمين بأن اسم ابن تومرت غير موجود في خطوطي دلو الكتب المصرية . وقد رجعت إلى المخطوطة رقم 89 تصوف من هذه الدار ، فوجدت بها اسم « محمد بن يوسف » وتقرئت بمخطوطة برلين 360.I.18g فوجدت بها « محمد بن يوسف ( كذا ) » وواضح أنه تصحيف ليوسف .

يوسف بن علي شيخ الاسلام :

أنا صائم طول الحياة وإنما فطري الحيام ويوم ذاك أعيد<sup>٨٨</sup>  
فإن المعري توفي سنة 448 هـ / 1056 م ، بينما ولد الغزالي سنة 450 هـ /  
1058 م ، فكيف ينشده لنفسه وهو لم يولد بعد ؟<sup>٨٩</sup> إلا أن هذا الكتاب وإن يكن  
متحلاً عن الغزالي فإنه لا يسقط كوثيقة صالحة من وجه آخر ، وهو ما سنبينه بعد  
حين .

وإذا ما انتقلنا بعد ذلك الى شهادات شهود العيان من المعاصرين للرجلين ،  
فإننا نجد شهادة لابن العربي الذي قام برحلة الى المشرق أواخر القرن الخامس ،  
فقد سأله عبد المؤمن بن علي عندما قدم عليه في وفد اشبيلية لمبايعته عما إذا كان رأى  
المهدي ولقيه عند الشيخ أبي حامد الغزالي ، فقال له : « ما لقيته ، ولكن سمعت  
به ، فقال له : فما كان أبو حامد يقول فيه ؟ قال كان يقول ان هذا البربري لا بد أن  
سيظهر<sup>٩٠</sup> » ؟ إلا أن هذه الشهادة حظها من الصحة ضعيف ، ذلك لأن ابن العربي  
كان قد رجع الى الأندلس من رحلته الى المشرق قبل بضع سنوات من بداية رحلة  
المهدي<sup>٩١</sup> . ويبدو أنها من وضع بعض الموحدين في سياق الدعاية للمذهب .

ونعثر على شهادة أخرى لرجل من أهل فاس يدعى عبد الله العراقي ، تناقلتها  
بعض المصادر ، ونصها كما ذكرها ابن الخطيب ما يلي :

« حكى ابن صاحب الصلاة عن عبد الله بن عبد الرحمن العراقي شيخ مسن  
من سكان فاس ، قال : كنت ببغداد بمدرسة الشيخ الامام أبي حامد الغزالي ،  
فجاءه رجل كثر اللحية على رأسه كروزي ( عمامة ) صوف ، فدخل المدرسة ،

(49) الغزالي - سر الملوك : 88

(50) انظر : بلوي - مؤلفات الغزالي : 271

(51) السلاوي - الاستقصا : 1 / 147 . وانظر أيضاً ، ابن الخطيب - رقم الخطال : 112 وابن أبي دینار - للنس :

104

(52) انظر : هارطلي - آراء أبي بكر بن العربي الكلاية : 1 / 56 ، وما يملأها .

وأقبل على الشيخ أبي حامد ، فسلم عليه ، فقال : ممن الرجل ؟ فقال من أهل المغرب الأقصى ، قال : دخلت قرطبة ؟ قال : نعم ، قال : كيف فقهوها ؟ قال بخير ، قال : هل بلغهم كتاب الاحياء ؟ قال : نعم ، قال : فماذا قالوا فيه ؟ فصمت الرجل حياء ، فعزم عليه ليقولنّ ما طراً ، فأنخبره بحرقه وبالقصّة كما جرت ، قال : فتغير وجهه ، ومد يده الى الدعاء والطلبة يؤمنون ، فقال : اللهم مزق ملكهم كما مزقوه ، وأذهب دولتهم كما أحرقوه ، فقال أبو عبد الله بن تومرت السومري الملقب بالمهلدي : أيها الامام ، ادع الله ان يجعل ذلك على يدي ، فتغافل عنه ، فلما كان بعد أيام ، أتى الحلقة شيخ آخر على شكل الأول ، فسأله الشيخ أبو حامد ، فأنخبره بصحة الخبر المتقدم ، فدعا بمثل دعائه الأول ، فقال له المهدي : على يدي ان شاء الله ، فقال : اللهم اجعله على يدك ، فقبل الله دعاءه ٣٥٣ .

ان ظاهر هذه الشهادة واضح الدلالة على لقاء ابن تومرت بالغزالي وقراءته عليه ، الا أنها تشتمل على عناصر يعتريها ضعف ، وتضع أصل القصّة موضع الشك . من ذلك أنه ورد فيها ذكر لحرق كتب الغزالي بالمغرب من قبل المرابطين ، وقد وقعت هذه الحادثة سنة 503 هـ / 1109 م<sup>٣٥٤</sup> وانتقال الرجل الذي شاهدها وأنخبر الغزالي عنها من قرطبة الى بغداد يستلزم سنة أو بعض السنة ، فيكون تاريخ هذا المشهد الذي تصفه الرواية سنة 504 هـ / 1110 م ، أي قبل وفاة الغزالي بسنة واحدة ، ومن المعروف أنه في هذا التاريخ كان قد هجر التدريس ببغداد ، وانتقل منها الى طوس ، حيث استقر الى أن وافته المنية ٣٥٥ . ومن ذلك أيضاً تلك الصيغة الدعائية التي صيغت بها القصّة ، والمتمثلة بالأخص في دعاء الغزالي على المرابطين بتحزيق الملك ، وأن يكون ذلك على يد ابن تومرت ، مما يرجح أن تكون من وضع

(53) ابن الخطيب - الحلال للرواية : 76-77 ، وقد أورد ابن القطان في نظم الجيآن : 17 نفس الرواية ، ولكن المرآة فيها ناقل من شيخه ، وليس شاهد حيان ، ونقلها عنه الرهوني في شرحه على الزرقاني (أوضح المسالك ... ) : 7 / 362

(54) انظر : ابن القطان - نظم الجيآن : 14

(55) انظر : السبكي - الطبقات : 6 / 191 وما بعدها ( ط : الحلبي 1968 ) وسليمان دنيا - مقدمة تحقيقه للنص للضربة بين الاسلام والزندقة للغزالي : 3 وما بعدها ( ط : الحلبي 1961 ) .

بعض الموالين للموحدين في سبيل مزيد من التمكين للدعوة الموحدية بوضع تركيات لها من أعلام لهم مكانتهم العلمية مثل الغزالي .

وهذا يبدو ان الشهادات المباشرة في خصوص هذا اللقاء لا تسعفنا بشيء قطعي نطمئن اليه في الاثبات أو النفي ، فما هي آراء المؤرخين والباحثين ؟ .

يمكن أن نقسم هؤلاء الى ثلاث طوائف : طائفة متشككة في أمر اللقاء ، وطائفة مثبته ، وطائفة نافية .

أما المتشككون فإنهم أولئك الذين لم تتضح لديهم حجة على انتفاء اللقاء ، ولا حجة على ثبوته ، فأوردوا المسألة غفلاً عن النفي والاثبات ، مع استعمال عبارات يفهم منها الموقف المتشكك . ومن هؤلاء من القدامى المراكشي الذي ضمن موقفه في عبارته التالية : « وقيل انه [ أي ابن تومرت ] لقي أبا حامد الغزالي بالشام أيام تزده ، فالتألم أعلم »<sup>(56)</sup> ، كما يبدو تشككه أيضاً في قوله : « وحكي أنه ذكر للغزالي ما فعل أمير المسلمين بكتبه التي وصلت الى المغرب من احراقها وفسادها ، وابن تومرت حاضر ذلك المجلس ، فقال الغزالي حين بلغه ذلك : ليذهب عن قليل ملكه ، وليقتلن ولده ، وما أحسب المتولي لذلك الا حاضراً مجلسنا »<sup>(57)</sup> . وقد وقف نفس الموقف المتشكك ابن خلدون حيناً قال : « ولقي فيما زعموا أبا حامد الغزالي وفأوضه بذات صدره »<sup>(58)</sup> ، والنويري اذ يقول : « ووصل في سفره الى العراق ، واجتمع بالغزالي ، والكيا المراسي ، وقيل لم يجتمع بالغزالي »<sup>(59)</sup> . وقد انعكس هذا الشك من لؤي رخين على بعض الباحثين المحللين الذين تناولوا سيرة ابن تومرت<sup>(60)</sup> .

وأما المثبتون للقاء فهم كثير من لؤي رخين والباحثين ، وقد عمد بعضهم الى

(56) المراكشي - المعجب : 245 .

(57) نفس المصدر : 245-46 .

(58) ابن خلدون - المعجب : 6 / 466 .

(59) النويري - نهاية الأرب : 22 / 187-188 .

(60) انظر مثلاً : عبد الحميد المعاي - المجلد في تاريخ الأندلس : 167 .

مزيد من التأكيد له ، ووضع الأدلة عليه ، في حين اكتفى البعض الآخر بالذكر المجرد ، ولعل أول من سار في هذا المسار ابن خلكان حيث قال : « فانتهى الى العراق ، واجتمع بأبي حامد الغزالي والكنيا الهراسي ، والطروطوشي وغيرهم »<sup>(61)</sup> ، وتابعه في ذلك ابن أبي زرع اذ يقول : « لقي من العلماء الذين أخذ عنهم العلم الشيخ الامام الأوحـد أبا حامد الغزالي رضي الله عنه ورحمه ، لازمه لانتباس العلم ثلاث سنين »<sup>(62)</sup> ، وقد انعكس هذا الموقف على كثير من الباحثين المحدثين فأوردوا اللقاء مورد الاثبات<sup>(63)</sup> . ومن المهم أن نلاحظ أن هؤلاء المثبتين جميعاً لم يعتمدوا على حجج قطعية فيما ذهبوا اليه ، وإنما كان اعتمادهم على القرائن والروايات السابقة .

وأما النافون لهذا اللقاء ، فإننا نجد أولهم من المؤرخين ابن الأثير حيث يقول : « وصل [ أي ابن تومرت ] في سفره الى العراق واجتمع بالغزالي والكنيا ، واجتمع بأبي بكر الطروطوشي بالأسكندرية ، وقيل انه جرى له حديث مع الغزالي فيما فعله بالمغرب من التملك ، فقال له الغزالي ان هذا لا يتمشى في هذه البلاد ، ولا يمكن وقوعه لأمثالنا ، كذا قال بعض مؤرخي المغرب ، والصحيح أنه لم يجتمع به ، فحج من هناك وعاد الى المغرب »<sup>(64)</sup> . وعلى الرغم من أن ابن الأثير أورد هذا الحكم دون تعليل ، ولا استناد الى أي حجة ، فإن هذا الحكم القاطع الذي انفرد به من بين المؤرخين قد لقي مؤيدين كثيرين من الباحثين المحدثين . ولعل أول من حاول أن يدعم هذا النفي بالحجة هو فولد زير الذي انتهى الى

(61) ابن خلكان - الوفيات : 46 / 5

(62) ابن أبي زرع - روض القرماس : 120 ، وورد هذا الاثبات أيضاً في : أبو الفدا - المختصر في أخبار البشر : 232 / 2 ، والسبكي - طبقات الشافعية : 4 / 71 ، وابن الخطيب - رقم الحلال : 57 ، والحلل الموشية : 75 ، وأحوال الاعلام : 266 ، وابن النفث - الفارسية : 100 ، والفيلسوف - صبح الأمل : 5 / 191 ، والزركشي - تاريخ الدولتين : 4 ، وابن العماد - الشلوات : 4 / 70 ، والبرقي - للحاضرات : 107 ، وابن أبي ديان - المؤنس : 101 ، والزيدي - تحف السادة للفتن : 1 / 44 ، وابن زيدان - تحف اعلام الناس : 1 / 88 ، ومجهول - مفاتيح البربر : 117 ، والذهبي - تاريخ الاسلام الكبير : 106 .

(63) انظر مثلاً : كتون - التبرغ المغربي : 1 / 99 ، والمتوني - الملوحة والآداب والفنون على عهد الموحدين : 11 وابترو - هل التقى الغزالي بـ ابن تومرت ؟ : 147

(64) ابن الأثير - الكامل : 8 / 294 ، وانظر : ابن هليون - التذكير : 85

الفوف بأنه و يحق لنا أن نلغي من ترجمة ابن تومرت قصة الغزالي ، فهي غير مقبولة  
اطلاقاً ، سواء من حيث ترتيب الحوادث الزمنية ، أو من حيث منطق الحوادث  
نفسها . وكل ما هنالك أننا نرى فيها تحقيقاً لحاجة الناس بأن يجدوا سبباً موجباً غير  
الصفات الشخصية لارتفاع رجل وصل في لمعة نور خارق الى السلطان ، وإلى سحق  
الدولة القائمة «<sup>(65)</sup>» ، وقد ظل هذا الرأي لفولنزيير أساساً لجل أولئك الذين أتوا  
بعده . واتخذوا نفس الموقف في هذه القضية «<sup>(66)</sup>» . ويمكن ان نرجع الحجج التي  
اعتمدها هؤلاء لتدعيم رأيهم الى حجتين رئيسيتين :

الأولى : ان الغزالي غادر بغداد منذ سنة 488 هـ / 1095 م ، كما غادر دمشق  
بعد ترحله منذ سنة 499 هـ / 1105 م ، ليستقر بعد ذلك بنيسابور ثم بطوس حيث  
توفي بها سنة 505 هـ / 1111 م ، في حين لم يغادر ابن تومرت المغرب الا سنة  
499 هـ / 1105 م ، وربما لم يكن قد وصل بغداد الا سنة 504 هـ / 1110 م ، وبذلك  
يكون اللقاء الرجلين أمراً غير ممكن لا بدمشق ولا ببغداد .

الثانية : ان قصة اللقاء بين الرجلين اخترعها الموحدون لسبب سياسي  
دعائي ، وهو ما يشير اليه اقتران هذا اللقاء بمسألة حرق كتب الغزالي من قبل  
المرابطين ، ودعوة هذا الأخير عليهم بتمزيق ملكهم ، ودعوته لابن تومرت بأن  
يكون الوريث لهذا الملك ، ففي وضع هذه القصة تدعيم لدعوة ابن تومرت  
الموحدية ، حيث تحمل ما يشبه الفتوى من الغزالي بشرعية الثورة على المرابطين «<sup>(67)</sup>» .

ان هذه الأقوال والآراء الكثيرة المتضاربة ، مع عدم توفر الحجج القطعية في  
اثبات اللقاء أو نفيه ، تدعونا الى أن نطرح هذه المسألة على مستوى الامكان أولاً ،

---

(65) فولنزيير - ابن تومرت والملاهب الاسلامية بالمغرب : 12

(66) من هؤلاء : هوبس ميرندا - التاريخ السياسي للموحدين : 10 وما بعدها ، عبد الله عنان - عصر المرابطين  
والموحدين : 1 / 161 وعبد الله علي حلام - الدعوة للموحدية بالمغرب : 77 ، محمد ولد داه - مفهوم الملك في  
المغرب : 133 ، جون وجيروم طلوع - حضارة الأندلس : 34 ، سعد محمد حسن - للهدية في الاسلام : 190 ،

الغنائي - أيام دولة الموحدين : 216

(67) انظر بالأخص : عبد الله حلام ، وعنان ، وفولنزيير في المراجع المتقدمة .

(68) انظر بالأخص ، عبد الله حلام ، والغنائي ، ومحمد ولد داه في المراجع والصفحات المذكورة بالتفصيل رقم 63



لنخلص بعد ذلك الى رأي يقوم على المرجحات والقرائن التي نراها صالحة .

لقد انتهينا سابقاً الى أن التاريخ الأرجح لمغادرة ابن تومرت المغرب في طريقه الى المشرق هو سنة 499 هـ / 1105 م ، ومن المعروف أن الغزالي كان حياً الى سنة 505 هـ / 1111 م ، وبهذا يصبح اللقاء بينهما أمراً ممكناً من الناحية الزمنية لاشتراكهما في الوجود بالشرق طيلة ست سنوات .

واذا ما قدرنا ان المسير الجاد من المغرب الى المشرق قد يستغرق أقل من سنة ، أصبح من الممكن ان يكون اللقاء قد تم بدمشق حيث يجتمعان بها بعض الوقت من أواخر سنة 499 قبل أن يغادرها الغزالي بعد عزله بها متزهداً ، وحيث أن تكون الرواية التي ذكرها المراكشي في كون اللقاء تم بالشام رواية ممكنة الصديق ، كما يصبح أمراً محتملاً ذلك التأويل الذي أول به فولنزيير عبارة وردت في كتاب زبدة كشف الممالك وهي : « وبها أي دمشق للنارة التي أقام بها الامام الغزالي ويومره ( كذا ) الذي ملك بلاد العرب » ، فقد أولها فولنزيير لكي يكون لها معنى واضح بـ « تومرت الذي ملك بلاد الغرب » .

واذا كانت المصادر لا تذكر ان الغزالي أقام ببغداد في هذه الفترة التي أقامها بها ابن تومرت ابتداء من سنة 500 هـ / 1106 م ، حيث كان عند ذلك قد انتقل الى نيسابور وطوس ، فإنه من المحتمل ان تكون زيارته اليها غير منقطعة ، بل ان بعض الباحثين يذكر انه كانت له بها اقامة قصيرة لا تتجاوز ستة أشهر سنة 501 هـ / 1107 م ، وخلال هذه الزيارات يمكن أن يتم اللقاء وان يكن قصير الأمد . وإذا كانت المصادر لا تذكر ان ابن تومرت تحول الى نيسابور أو الى طوس ، فإنه ليس من المستبعد ان يكون قد سافر اليها ، فأهل المغرب مولعون بالرحلة الى اقاصي البلاد

(69) انظر : ص 78 من هذا البحث .

(70) غرس الدين خليل بن شامعين : زبدة كشف الممالك : 45

(71) فولنزيير - محمد بن تومرت . . . . : 9

(72) انظر : فرتو - هل التقى الغزالي بابن تومرت ؟ : 147

الاسلامية ، وهناك يمكن أن يكون قد التقى بالغزالي ودرس عليه .

وبهذا يتبين أن أمر اللقاء بين ابن تومرت والغزالي ، تبرر امكانه المعطيات التاريخية والمكانية ، وهو ما تلبو معه الحجة الأولى للمعارضين حجة ضعيفة .

ومع قيام امكانية اللقاء هذه نجد عدة قرائن ومبررات ، ترجح وقوع اللقاء فعلاً . فابن تومرت ذلك النازح من المغرب لأجل العلم ، والمتلهف للمعرفة ، ليس من المقبول أن يقيم بالشرق ما يزيد على عشر سنوات دون أن يسعى الى اللقاء بالغزالي ، وقد طبقت شهرته الأخلاق ، وكان له بالمغرب صيت ذائع ، لما أنارته كتبه من معارضة المرابطين ، أولئك الذين قد تكون النعمة عليهم انفرست مبكراً في نفس ابن تومرت ، فكانت حافظاً للسعي في اللقاء بالغزالي ، والتطلع عنده الى آفاق علمية وفكرية ، تكون له عدة اذا ما أراد يوماً ان يواجه المرابطين وأتباعهم ، وبالنظر الى هذه الفائدة المرجوة ، يصبح السفر الى نيسابور وطوس للقاء هذا العالم أمراً متأكداً ٧٣ .

واذا كان كتاب « سر العللين » مشكوكاً في نسبته الى الغزالي ، فإن في تلك العبارة التي وردت فيه على لسان الغزالي من أنه قرأه عليه ابن تومرت ٧٤ دلالة على أن أمر هذا اللقاء كان معروفاً عند المهتمين بالغزالي بالأخص ، فتحراه من انتحل الكتاب ، ولم يكن هذا الانتحال على فرض صحته متأخر الوقوع ، بل حدث قبل منتصف القرن السابع ، حيث ذكر هذا الكتاب أبو المظفر سبط ابن الجوزي المتوفى سنة 654 هـ في كتابه « رياض الأفهام » ، ونقل منه أن الغزالي : « قال في أوله انه قرأه عليه محمد بن تومرت المغربي سراً بالنظامية ، قال : وتوسمت فيه الملك » ٧٥ ، فتكون اذا مسألة اللقاء بين الرجلين معروفة منذ وقت مبكر ، ويبقى هذا الكتاب دالاً على حقيقة هذا اللقاء ، وان يكن في ذاته متتحلاً .

(73) انظر : بوروية - ابن تومرت : 27

(74) انظر : ص 75 من هذا البحث .

(75) الذهبي - سير أعلام النبلاء : 12 / 76 (خطوط دكر الكتب المصرية رقم : 12195 ح) .

والى جانب هذه القرائن والمرجحات ، فإن تأثر ابن تومرت بالغزالي في كثير من آرائه ، وفي جوانب من منهجه الفكري ، كما سنراه عند تحليل آثاره ، ليدعم أن يكون قد اتصل به ودرس عليه وأخذ عنه بالأخص العلوم العقلية التي كان مبرزاً فيها مثل الأصول والمنطق ونقد الفلسفة .

ب - الكيا الهراسي ٢٨ : ذكر كل من ابن خلكان وابن الأثير ٢٩ أن ابن تومرت تتلمذ عليه ، وقد كان الكيا عالماً في الفقه والأصول والجدل وحفظ الحديث ، والخلافات ٣٠ ، فهذه العلوم هي التي أدخلها عنه المهدي .

ج - المبارك بن عبد الجبار ٣١ : ذكر المراكشي أن ابن تومرت سمع عليه الحديث ، وقد كان المبارك محدثاً مكثرأ ، ولم يطل تتلمذه عليه ، حيث توفي سنة 500 هـ / 1106 م ، ولم يكن ابن تومرت حينئذ قضي ببغداد إلا سنة أو بعض السنة .

د - أبو بكر الشاشي ٣٢ : ذكر المراكشي أنه أخذ عليه شيئاً من أصول الفقه وأصول الدين ٣٣ ، وقد كان الشاشي تعين في الفقه بالعراق بعد استخذه أبي اسحاق الشيرازي (476 هـ / 1083 م) ، وانتهت إليه رئاسة الطائفة الشافعية ، وألف في الفقه كتابه الشهير «المستطهري» ٣٤ .

هـ - أبو بكر الطرطوشي ٣٥ : ذكر عدد من المؤرخين أنه تتلمذ عليه من بينهم

(76) هو أبو الحسن علي بن محمد بن علي الطبري الملقب بهما الدين (504-1110) انظر : ابن خلكان - الوفيات :

286 / 3

(77) انظر : ابن خلكان - الوفيات : 46/5 ، وابن الأثير - الكامل : 294/8 .

(78) انظر : السبكي - طبقات الشافعية : 4 / 281

(79) انظر ترجمته في الذهبي - لسان الميزان : ج 5 / 9 .

(80) هو محمد بن أحمد بن الحسين بن عمرو أبو بكر الشاشي (ت 507 هـ / 1113 هـ) ، انظر : السبكي - طبقات

الشافعية : 4 / 57

(81) المراكشي - المصيب : 245

(82) انظر : ابن خلكان - وفيات الأعيان : 4 / 219

(83) هو أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي (ت 521 هـ / 1127 م) ، انظر ترجمته في : ابن خلكان - الوفيات :

4 / 262 ، القري - نفع الطيب : 2 / 88

ابن خلكان وابن الأثير<sup>84</sup>، وكان الطرطوشي فقيهاً، متبحراً في السيادة الشرعية التي ألف فيها كتابه «سراج الملوك» كما كان ثائراً على البدعة، وهو ما يتجلى في كتابه «الحوادث والبدع» وله أيضاً مختصر «لتفسير التتالي».

و- أبو عبد الله محمد بن منصور الحضرمي: هو الذي قرأ عليه المهدي الموطأ ورواه عنه كما جاء في السند للثبوت به<sup>85</sup>، وذكر صاحب الحلل الموشية أنه قرأ عليه، ولم نعر له على ترجمة.

على هؤلاء العلماء المشهورين، وعلى غيرهم ممن لم نحفظ لنا أسماؤهم، تلقى ابن تومرت العلم في مختلف فروع طيلة عشر سنوات فلما أحس بأنه نال ما كان يطمح إليه، أخذ طريق العودة إلى المغرب وفي ذهنه تقوم صور لتلك المظاهر السلبية في حياة أهله السياسية والاجتماعية.

#### IV - مسيرة العودة :

لم تكن رحلة العودة إلى المغرب بالنسبة لابن تومرت رحلة عادية، كتلك التي يقوم بها أغلب الحجاج وطلبة العلم المغاربة المتشوقين إلى أوطانهم وأهلهم، ولكنها كانت رحلة عمل جاد لم يتخل عنه في أي مدينة أو قرية مر بها. إن ذلك العلم النظري الغزير الذي تلقاه على مشائخه، لم يبق مجرد صورة في ذهنه، بل حرك فيه دواعي العمل، فالتزم في طريق الدعوة بئاً للعلم حتى يرتفع الجهل بالدين، وأمرأ بالمعروف ونهياً عن المنكر حتى يتحقق الشرع في واقع الحياة.

وقد كانت هذه الرحلة الفرصة الملهمة التي وضع فيها ابن تومرت مواهبه العلمية والحضائية موضع التجربة، فانتطلق من حين خروجه إلى حين وصوله، يبت العلم في الناس ما توفرت له الفرصة المناسبة، ويغير المنكر لدى العامة والأمراء على السواء، لا يشي عن ذلك ما يجده للمسافر في نفسه من تعجل في العودة إلى الديار، ومن تهيب لتغيير المنكر شعوراً بالخربة وفقداناً للتصير من الأهل والعشيرة، وقد

(84) انظر: ابن خلكان - الوفيات: 5 / 46، وابن الأثير - الكمل: 8 / 294

(85) انظر ص 154 من هذا البحث.

حصلت له بسبب ذلك أحداث جسام ، سيكون لها بالغ الأثر في مستقبل حياته .  
وفيما يلي مستتيع رحلة العودة هذه في أهم أحداثها مرتبين بحسب الأماكن التي  
حل بها ابن تومرت .

## 1 - منطلق المسيرة :

اختلفت المصادر في تحديد تاريخ رجوع ابن تومرت الى المغرب ، فبينما يجعل  
ابن الأثير ذلك الرجوع قبل سنة 505 هـ / 1111 م حيث ذكر أنه في هذه السنة حل  
بالمهدي في طريق العودة<sup>(86)</sup> ، يؤخر الزركشي ذلك الى سنة 514 هـ / 1120 م حيث  
يقول : « توجه الى المغرب بعد أن أقام بالشرق خمسة أعوام - وقيل بالفريقية - سنة  
أربع عشرة وخمسةائة<sup>(87)</sup> . ويتوسط ابن أبي زرع فيقول : « وكانت رحلته عن  
بلاد المشرق في أول يوم من ربيع الأول المبارك من عام عشرة وخمسةائة<sup>(88)</sup> . وإذا  
استبعدنا ما ذهب اليه ابن الأثير اذ ليس من المقبول أن تستغرق رحلة العودة تسع  
سنوات كاملة ، باعتبار أن وصوله الى قريته كان سنة 514 هـ / 1120 م كما سنبينه ،  
فإن التاريخ الأرجح لانكفاء المهدي الى بلده يكون سنة 510 هـ / 1116 م كما يذكره  
ابن أبي زرع مضبوطاً باليوم والشهر<sup>(89)</sup> . ويمكن الجمع بين هذا التاريخ وبين ما  
ذكره الزركشي باعتبار الأول تاريخاً لبدء الرحلة ، والثاني تاريخاً للوصول ، ذلك  
لأن ابن تومرت كان يقيم بعض الوقت في المدن والقرى التي يحل بها في طريقه ، أمراً  
بالمعروف ناهياً عن المنكر ، ويؤيد ذلك ما ذكره ابن القطان من أن وصوله الى بجاية  
كان سنة 511 هـ<sup>(90)</sup> ، وما ذكره ابن القلاسي من أن وصوله الى حرن كان سنة 512 هـ /

---

(86) ابن الأثير - الكامل : 8 / 294 ، وتلمبه في ذلك ابن خلدون - الطنطا : 86 ، وقد جاء هذا التاريخ أيضاً في  
السلاري - الاستقصاء : 2 / 72 ، نقلاً من كتاب « الجمع والبيان في أخبار القيروان » ، لأبي محمد عبد العزيز  
بن شاذ بن قيم الصنهاجي .

(87) الزركشي - تاريخ الدولتين : 4

(88) ابن أبي زرع - روض القرطاس : 120 ، وتلمبه في ذلك ابن أبي دinar - لافرانس : 101 ، وأشار اليه السلاري -  
الاستقصاء : 2 / 72

(89) انظر أيضاً - بوروبيه - ابن تومرت : 31

(90) ابن القطان - نظم الجمان : 21

1118 م ، وبذلك تكون رحلة العدة قد استغرقت مدة لا تقل عن أربعة أعوام ، وليس ذلك بغريب ، بالنظر الى تلك الأحداث الكثيرة التي تخللت هذه الرحلة كما سنقف عليه .

ولا نعرف على وجه الضبط المكان الذي انطلق منه في عودته ، غير أنه من المحتمل أن تكون مكة هي المنطلق حيث يختم إقامته بالشرق بحجة أو عمرة يأخذ فيها زاداً روحياً يعينه على الصعاب التي يتتوي تقحمها في المستقبل ، وقد يكون شرع في مكة في الأمر بالعرف والنهي عن المنكر ، فبدأت مصاعبه الأولى مع أهل البلد الذين أمروا باخراجه ، فوجد نفسه في بداية الطريق الى بلده ، وهو ما أشار اليه ابن العماد حيث قال : « بدأ أولاً في الانكار بمكة ، فأذوه ، فقدم مصر ... »<sup>91</sup> .

## 2 - في مصر :

كانت مصر هي المرحلة الأولى في طريق العودة ، وقد يكون مر بها في سنة 511 هـ / 1117 م حسب بعض الروايات<sup>92</sup> ، ومن الراجح أن إقامته به لم تتجاوز بعض الأشهر قضى أكثرها بالاسكندرية بعدما تعرض للاذية والطردي في مدن قبلها بسبب مبالغة منه في الانكار على أهلها<sup>93</sup> مبالغة قد تكون أثمرت أيضاً بعض المعجيين والمحيين ذكر أبو القاسم المصري أسماء عدد كبير منهم ، يريد أن يظهر التأثير المبكر لدعوة ابن تومرت وبيّن « كونه معروفاً مشرقاً ومغرباً »<sup>94</sup> .

وفي الاسكندرية ، جعل يختلف الى مجلس أبي بكر الطرطوشي ، وكانما وجد في تلك الدروس من الطعن في الحوادث والبدع<sup>95</sup> ما يتجاوب مع نفسه التي أشتد

(91) ابن القلاسي - ذيل تاريخ دمشق : 291

(92) ابن العماد - شذرات الذهب : 4 / 70 ، وانظر : عبد الله علام - الدعوة للوحدة بالمغرب : 53

(93) السلاوي - الاستقصاء : 2 / 72

(94) علائلاً ما أشار اليه بروفنسال من أن هذه الكلمة قد انتقلت بافراء العلوم للزعمرة ، وتواصلت الى سنة 515 ،

وهو رأى بين الحظا ، انظر : الاسلام في المغرب والأندلس : 267

(95) أبو القاسم المصري - لفتيس من الأنساب : 30-31

(96) لطرطوشي كتاب بعنوان « الحوادث والبدع »

فيها العزم على مقاومة ما خالف الشريعة من عادات القوم في أي مكان يحل به ، ومن ثمة انطلق يمين في الطعن على انحرافات الناس ، وفاسد مألوفهم ، حتى لقد ضاق به أهل المدينة حاكمهم ومحكومهم ، فشاغبه العامة والفوغاه<sup>(39)</sup> . وقضى متولي المدينة بنفيه عن البلاد<sup>(40)</sup> . ويريد ابن القطان ان يمين في اظهار علو قدر ابن تومرت فيذكر أنه لما تخلف عن الطرطوشي في مجلسه ، وعلم باعتزازه السفر ، قصده في مقره فترامى عليه وصافحه وسأله عن حاله ، ثم ودعه وانصرف<sup>(41)</sup> ، على أن ذلك ليس بغريب على تواضع العلماء خاصة حينما يلمحون النبالة والجد في تلاميذهم .

ولما ركب البحر ، اتخذ من تجمع المسافرين في السفينة فرصة للوعظ والارشاد ، فنهى عن شرب الخمر وأراق ما وجده منها ، ودعا الى اقامة الصلاة وقراءة القرآن وقد حقق بوقاره وهيبته وجليته بعض النجاح في ذلك فالتزم القوم بالصلاة والتلاوة<sup>(42)</sup> بعد خصومات ومشادات تريد بعض الروايات أن تصورها تصويراً اسطورياً يضيف على ابن تومرت صبغة الولاية منذ وقت مبكر ، فإذا هو عند بعض المؤرخين قد « ألقاه أهل السفينة في البحر ، فأقام أكثر من نصف يوم يجري في ماء السفينة لم يصبه شيء » ، فلما رأوا ذلك من أمره أنزلوا اليه من أخذه من البحر ، وعظم في صلورهم<sup>(43)</sup> ، وإذا هو عند بعض آخر ، يلجأ اليه أهل السفينة يطلبون الدعاء والضراعة ، لانتقامهم من هول بحري كاد يفرقهم ، وقد حل بهم بعدما كانوا غضبوا عليه ، وهددوا بإلقائه في البحر ، فيجيب الله دعوته ويكشف ما بهم<sup>(44)</sup> .

### 3 - في افرريقية :

يجعل ابن خلدون طرابلس نقطة حلول ابن تومرت بافرريقية ، ومبتداً دعوته

(37) ابن القطان - نظم الجمان : 39

(38) المراكشي - للمجب : 246

(39) ابن القطان - نظم الجمان : 39

(100) ابن المباد - الفلوات : 4 / 71 ، وانظر : السبكي - الطبقات : 4 / 71

(101) المراكشي - للمجب : 246

(102) ابن القطان - نظم الجمان : 39 - 40

الحقيقية الى منهج التأويل في العقيدة ، فقد حل بها و مفتياً بمنحبه ذلك [ أي التأويل على رأي الأشعرية ] ، مظهراً التكبر على علماء المغرب في عدوهم عنه « ١٠٣ » ؛ ولكننا لا ننظر بأي تفصيل عن نشاطه بهذه المدينة ، غير أنه قد يكون اتخذ من أحد مساجدها مقراً له بعض الوقت ، يدرس العلم ويفتي الناس كما نفهمه مما جاء في رحلة التيجاني عن أحد مساجد طرابلس من أنه « أشاد بذكره حلول الامام المهدي رحمه الله تعالى حين جوازه على طرابلس » ١٠٤ .

ثم ينتقل الى المهديّة « ١٠٥ » ، ويحل بأحد مساجدها ليضعه مقراً يدرس به العلم ، مركزاً على تعليم الأصول « ١٠٦ » ، مدركاً ما يعانيه أهل افريقية والمغرب من نقص في هذا العلم . وفي هذه المدينة واصل ما كان شرع فيه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وربما عمد الى آلات اللهو فكسرها ، وأوانسي الخمر فأمرقها « ١٠٧ » ، مما أحدث اضطراباً في المدينة جعل الأمير علي بن يحيى بن تميم « ١٠٨ » يحضره في مجمع من الفقهاء ليتبين أمره فيما أحدثه . ولعله لمح في أعماله الصلح والاخلاص فأبدي له احتراماً وكراماً ، وسأله الدعاء « ١٠٩ » ، وربما يكون الأمير كلف الفقيه أبا عبد الله المازري ليذاكره بشأن ما أحدثه بالمدينة ، فيعاتبه ويرفق به ، ويفضي اليه بتخوفه عليه من الأمير وجنده ان هو تحادى في نفس الطريق « ١١٠ » ،

(103) ابن خلدون - المعبر : 6 / 67-466

(104) التيجاني - الرحلة : 245

(105) ذكر ذلك ، ابن الأثير - الكامل : 8 / 294 ، وابن القطان - نظم الجبان : 40 ، والزرکشي - تاريخ الدولتين : 4 ، وابن خلكان - الوفيات : 5 / 47 . وابن العباد - الشلوات : 4 / 71 ، والسبكي - الطبقات :

4 / 71 ، وابن الخطيب - المحلل الموضحة : 77 ، وابن أبي حنبل - الأئسي : 84

(106) انظر : السبكي - الطبقات : 4 / 71 ، وابن العباد - الشلوات : 4 / 71

(107) انظر : ابن القطان - نظم الجبان : 40 ، والسبكي - الطبقات : 4 / 71

(108) يذكر ابن الأثير - الكامل : 8 / 294 أنه يحيى بن تميم ، ورد ذلك السبكي - الطبقات : 4 / 71 ، وابن العباد - الشلوات : 4 / 71 ، والصحيح أنه علي بن يحيى كما ذكره الزركشي - تاريخ الدولتين : 4 ، وذلك لأن يحيى توفي سنة 509 حين لم يشرع ابن تومرت في رحلة العودة بعد ، انظر : محمود حل مكى - تحقيقه لنظم الجبان : 400 ، تعليق 2 .

(109) انظر : ابن الأثير - الكامل : 8 / 294 ، والسبكي - الطبقات : 4 / 71 ، وابن العباد - الشلوات : 4 / 71 ، وابن خلدون - التذكار : 86 ، وخالف ابن القطان - نظم الجبان : 40 حيث روى أن الأمير اغتاض من عمله ومم به .

(110) ابن الأثير - الكامل : 8 / 294 ، وانظر : بوروييه - ابن تومرت : 33



فينتصح ابن تومرت ، ويغادر المهديّة مخلفاً ذكراه في قلوب كثير من سكانها<sup>(111)</sup> .  
ومنها قصد المنستير ليقيم بعض الأيام « مع جماعة من الصالحين »<sup>(112)</sup> .  
استهوت حياتهم المتزهدة في رباط المدينة الشهيرة ، حيث يعيشون للتعبّد ومدارسة العلم والاستعداد للجهاد ، وهو ما يلبي في نفسه رغائبها ، ويشبع أشواقها .  
ثم يرحل إلى مدينة تونس<sup>(113)</sup> ، وهناك قصده طلبة العلم يأخذون عليه الأصول بالأخص ، وقد أنحى باللائمة على العلماء حيناً هموا بدفن رجل دون أن يصلوا عليه لاعتقادهم بأنه كان يضر اليهودية في حين شهد بعضهم بأنه كان يصلي ، فحملهم على الصلاة عليه وعرفهم بالسنة ، وبين لهم الكتاب<sup>(114)</sup> .

#### 4 - في المغرب الأوسط :

خرج ابن تومرت من تونس مع ثلاثة من رفاقه كانوا قد دخلوا معه إليها وهم : يوسف الدكالي ، والحاج عبد الرحمان ، وأبو بكر الصنهاجي المكنى بالبيلق<sup>(115)</sup> ، وقصدوا قسنطينة حيث نزلوا بها عند أحد الفقهاء ، وكان ابن تومرت كعادته حريصاً على إقامة السنة ومقاومة البدعة ، ومن ذلك أنه استنكر على الناس ضربهم أحد الأشخاص لسرقة اقترفها قاتلاً لهم : يا قوم ، تركتم الشرع ، إنما يجب عليه قطع اليد ، وإنما هذا الضرب يقوم مقام القطع بجهلكم ، ثم عالج ذلك الرجل حتى ناب على يديه<sup>(116)</sup> .

ثم انتقل مع رفاقه إلى بجاية وحاكمها الحماي يومئذ العزيز بالله ابن منصور ابن الناصر بن علاء الناس (ت 511 هـ / 1123 م) وكان ذلك سنة 511 هـ /

(111) انظر : الزركشي - تلويح الدولتين : 4

(112) ابن الأثير - الكامل : 8 / 294 ، وانظر : ابن القطان - نظم الجياد : 40 .

(113) انظر : الزركشي - تلويح الدولتين : 4

(114) البيلق - أخبار المهدي بن تومرت : 34

(115) هو الذي كتب « أخبار للمهدي ابن تومرت » وسجل فيه ابتلاء من خرجهم من تونس دقاق الأنصار عن ابن تومرت ، وتفصيل الأحداث التي جرت له .

(116) البيلق - أخبار للمهدي ابن تومرت : 34 ، وقد اتفرّد بلكر مغرور قسنطينة .

1117 م كما ذكره ابن القطان ، أوسنة 512 هـ / 1118 م كما ذكره ابن خلدون<sup>(117)</sup> .  
وهناك نزل بمسجد الرحمانية<sup>(118)</sup> ، حيث اتخذ منه كعاداته مدرسة لتدريس العلم ،  
وكان يحضر اليه زيادة على عجيبي العلم من الطلبة والمتعلمين جماعة من الفقهاء<sup>(119)</sup> ،  
فكانت فرصة للمداينة والتناظر يبلغ فيها مذهبه الجديد في الأخذ بالأصول وانتهاج  
التأويل .

ولم يكن يمر في المدينة بمنكر الا نهى عنه . ومن ذلك أنه كان بها طبقة من  
الشباب الخليع ، المشبه بالنساء في زيّه ، فغير هذا المنكر جلّه ، وأزال ذلك الذي  
مستطاعة<sup>(120)</sup> . وجعل ينكر على الناس شرب الخمر ويكسر أوانيها ، وقد وجد  
مساعدة من مقدم البلد الذي قد يكون عرض عليه مساعدة مالية ، فامتنع  
وتعفف<sup>(121)</sup> ، وعلى الرغم مما كان يلقاه من عنت وغلظة من غوغاء القوم<sup>(122)</sup> ، فإن  
مقاومته للخمر كانت لها نتائج طيبة . ولما حل عيد الفطر خرج الشباب بزيهم الخليع  
واختلط الرجال بالنساء ، فلم يستطع صبراً على تغيير هذا المنكر ، فزجر الناس ،  
واستعمل فيهم العصا ميمناً وشمالاً حتى بددهم<sup>(123)</sup> ، فوقعبت بسبب ذلك هيعة  
سلب فيها النساء حلين ، وقام المخرج بالمدينة ، ونهي إلى الحاكم أن السبب هو  
الفقيه السومي ، فاستدعاه ليتبين جلية الأمر ، وعلى الرغم من أن ابن تومرت كان  
قبل ذلك قد أغلظ له ولأتباعه القول انكاراً لاترافه<sup>(124)</sup> ، فإنه سلك معه مسلك  
الرفق غير مبال بالوشاة الذين حاولوا إيغار صدره عليه ، وأمر بأن يحضر الفقهاء  
لمناظرة وصنع طعماً بالمناسبة في بيت أحدهم ، فحضر ابن تومرت بعد تجمع ،

(117) انظر : ابن القطان - نظم الجمان : 21 ، وابن خلدون - المعبر : 6 / 362

(118) البيهقي - أخبار للهندي : 36

(119) نفس المصدر والصفحة ، وقد ذكر أسماء بعض هؤلاء الفقهاء

(120) ابن القطان - نظم الجمان : 41

(121) ابن القفلاسي - ذيل تاريخ دمشق : 292

(122) انظر : البيهقي - أخبار للهندي : 37

(123) نفس المصدر : 36

(124) انظر : ابن خلدون - المعبر : 6 / 466

واستطاع أن يجيب على كل سؤال وجه إليه ، ثم سأل الحاضرين-حتى  
أسكتهم (129) .

ويدلّ أنه بدأت تميل إليه قلوب الناس بالمدينة (128) ، وبدأت آراؤه تجد  
طريقها الى نفوسهم ، مما أقض مضجع الحاكم فعمل على صرفه من مدينته متخذاً  
طريقة النصح متعللاً بالخوف عليه من السوق قائلاً : « يا فقيه لا تأمر السوق  
بالمعروف وهم لا يعرفونه ، فاني أخاف أن يأمرؤا فيك وتهلكهم [ لعلها أن يأمرؤا  
بك فتهلك ] ، لا يستوي حر كريم مع شيطان رجيم » (127) .

ولذلك خرج من المدينة (128) الى مكان غير بعيد منها يسمى رباط ملالة ،  
حيث استطاع أن يواصل لقاء دروسه في أمن بني العزيز القاطنين بالمنطقة ، وأدت  
علاقته الطيبة مع الفقهاء الى أن بنوا له مسجداً اتخله مقراً وأصبح مدرسة تستقطب  
الطلبة من كل مكان لعدة أشهر (129) ، نشأت فيها بينه وبين رواه وشائج مكيئة من  
الألفة والأخوة (130) .

ويدلّ أن هذا الاستقرار النسبي بملالة ، كان مناسبة صالحة لابن تومرت ،  
يترسم فيها طريق المستقبل ، ويضع ملامح خطته في التغيير ، ولذلك فقد كان بعد  
الفراغ من التعليم يجلس تحت شجرة خروب على قارعة الطريق يكثر من التأمل ،

---

(125) ابن القطان - نظم الجيان : 41-42

(126) انظر : للأراشي - للمصجب : 247

(127) البيهقي - أخبار المهدي : 36 ، ويذكر ابن القطان أن أحد الفقهاء ، وهو عمر بن ظفر هو الذي رآه وحل ترك  
ما هو بسببه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ( نظم الجيان : 42 ) وعنه عافته ، فإنه يجعل الوساطة بين  
الحاكم وبين ابن تومرت أحد الفقهاء ، كما رأته في الإسكندرية والمهديّة ، وكأنه يريد أن يثبت أنه لا ينصاع إلا  
للعلماء دون الحكام .

(128) ذكر ابن خلدون - المعبر : 6 / 467 أن ابن تومرت التزم به السلطان والحاضرة فخرج غافلاً ، ولا نجد هذا  
المعنى عند البيهقي وابن القطان ، أما للأراشي فقد عبر بقوله : « فآمره صاحب بيجانية بالخروج عنها حين خالف  
عاقبته » - للمصجب : 247

(129) البيهقي - أخبار المهدي : 37 ، وانظر : هوسي ميرندا - التاريخ السياسي للموحدين : 23

(130) ابن القطان - نظم الجيان : 22 ، وقد ذكر أن من بين من تعلق به من الفقهاء عبد الواحد بن عمر التونسي من  
فقهاء إفريقية .

ويديم الصمت ، وهو أبداً ينظر الى الطريق متفرساً في اللامعة (330) ، ولعله بذلك شرع في خطواته الأولى في العمل التنظيمي باحثاً عن مساعد قوي يشد من أزره ، ويعينه على القيام بما رسم من جسام المهام في المستقبل ، فإذا هو يعثر على عبد المؤمن بن علي ، الذي سيكون له شأن في نشر دعوة ابن تومرت ، وتأسيس دولة الموحدين .

#### 5 - اللقاء بعبد المؤمن بن علي :

ان اللقاء بعبد المؤمن (331) يعتبر أهم حدث في رحلة العودة بالنظر الى ذلك المآل الذي آلت اليه دعوة ابن تومرت ، وما كان لعبد المؤمن فيه من دور أساسي أفضى الى تكوين دولة الموحدين ، وقد اهتم المؤرخون بهذا الحدث ، وأضفى عليه بعضهم صبغة أسطورية خيالية ، وأظهروه في مظهر السر الأزلي ، الذي حُكّت رموزه ، وانكشفت أحداثه لتحول وجهة التاريخ في المغرب ، ويتحقق الوعد المسطور منذ القدم .

وفي نفس هذا السياق ، تحاول بعض الروايات أن تحيط عبد المؤمن بشيء من الكرامة منذ ولادته ، بذكر مجموعة من الرؤى والأحداث وقعت عليها أمه ، وأخرى وقب عليها هو نفسه ، وتشير كلها الى أن الصبي سيكون له ملك الشرق والغرب (332) .

ويتمي عبد المؤمن الى قبيلة كومية التي تسكن جهة تلمسان ، وقد تعلم القرآن بقريته ، ثم انتقل الى تلمسان ليلدرس بها على اثنين من الفقهاء ، هما : ابن صاحب الصلاة ، وعبد السلام التونسي . ولا شك أنه كانت تصل الى أسماع المستغلين بالعلم بالمدينة أخبار عن ابن تومرت حين اقامته ببلالة ، وما كان من غزير

---

(331) البليق - أخبار للهندي : 37 ، وانظر : هومي ميرندا - التاريخ السياسي للموحدين : 23 .

مواضع الفصل الثالث من ص 44 الى 77

(332) بينما يفتي المؤرخون على أن ذلك تم ببلالة بلكر ابن أبي زرع - ووض القرطاس : 120 ، أنه تم بقرية « تاجر » من أحواز تلمسان ، كما بلكر المراكشي - للمصيب : 249 رواية تفيد أن اللقاء يتم بموضع يعرف بفتزولة من بلاد متيجة .

(333) انظر مثلاً : البليق - أخبار للهندي : 38 وما بعدها ، والمراكشي - للمصيب : 249

علمه ، وفصاحة لسانه ، ومستجد منهجه في التدريس ، فكانت تلك الصورة ترسم في ذهن عبد المؤمن الذي أبدى شغفاً بالعلم ، وتطلعا إلى تحصيله ، ولما توفي عبد السلام التونسي رأى أصحابه المتردحون على دروسه أن يستقدموا ابن تومرت ليدرس مكانه ، وانتدبوا للقيام بهذه المهمة عبد المؤمن بن علي<sup>(134)</sup> ، فحفز للقيام بها ، خاصة وأنه قد بلغته رسالة من أحد أصدقائه ببجاية ، يخبره فيها بأن فقيهاً متضلعا في أصول الدين - الذي كان هو مهتماً به - حل بالمدينة ، ويستقدمه للاتصال به ، والأخذ عنه ، وما كان ذلك الفقيه الا محمد بن تومرت<sup>(135)</sup> ، فشد الرحال إلى هذا العالم الضليع .

وتذكر مصادر أخرى أن عبد المؤمن كان قد غادر موطنه رفقة عمه بقصد الحج والتعلم بالشرق ، فلما حلا ببجاية ، غمى اليهما خبر العالم العائد من المشرق بعلم جديد ، فاستأذن عبد المؤمن من عمه في الاتصال به ، ومعرفة ما عنده<sup>(136)</sup> ، ورغم أن هذه الرواية ذكرها أكثر المؤرخين ، فإن الرواية الأولى أرجح منها ، لأنها كانت من خبر عبد المؤمن من نفسه ، كما ذكره ابن القطان<sup>(137)</sup> ، على أن اجتمع بين الروایتين لا يؤدي الى تناقض ، فقد تكونان متكاملتين .

وثمن بعض الروايات في الصبغة الأسطورية ، فتذكر أن ابن تومرت كان يبحث عن عبد المؤمن لعلمه السابق بأن رجلاً هذه صفتة ، وهذا اسمه ونسبه ، سيقوم بهذا الأمر الذي فيه حياة الدين ، وهو ما استبانته من خط الرمل ، كما وجده في كتاب الجفر<sup>(138)</sup> الذي أتى به من المشرق . ولذلك فإنه ما إن لح وجوه هذا الشاب ،

(134) انظر : ابن القطان - نظم الجمان : 21 ، وابن خلدون - المعبر : 6 / 239

(135) انظر : ابن القطان - نظم الجمان : 136

(136) انظر : البليدق - أخبار المهدي : 38

(137) يرى موسى ميرندا - التاريخ السياسي للموحدين : 27 ، أن قصة احترام عبد المؤمن من السفر إلى المشرق للحج والتعلم ، تعتبر من تصور لقرخين للوحدين لمساواته في ذلك بابن تومرت . وهو رأي لا يستند على أسس من الوثائق .

(138) هو كتاب عند الشيعة فيه علم يستعمل الأهلث ، انظر : دائرة المعارف الإسلامية : مادة « جفر » ، وابن خلدون - المقدمة : 297 وما بعدها .

وأخبره باسمه حتى انطبقت الصورة على الصورة ، فراح يسرد له كافة التفاصيل عن حياته وأهله وقبيلته ، وهو ما أثار اندعاش وإعجاب الحاضرين من الطلبة الذين بشرهم قبل يوم من ذلك بقلوب طالب قد بلغ به وقت النصر ، وما النصر الا من عند الله .

وعند الليل يستبقي ابن تومرت الطالب الجديد بعد خروج سائر التلاميذ ، ويبينه عنده ، ليطلعه على السر المكنون الذي خبأه له القدر ، في مشهد مؤثر بكى له هذا الشاب الذي لم يكن يطمح الى أكثر من تطهير نفسه بالعلم ، فيجيبه الفقيه :  
لما تطهيرك من ذنوبك صلاح الدنيا على يدك ، والعلم الذي تريد اقتباسه من المشرق قد وجدته بالمغرب» (139) .

وفي هذه الليلة ، تقرر مصير عبد المؤمن بالبقاء مع ابن تومرت ، واعتلذ لعمه عن السفر الى المشرق حيث قد ظفر ببغيته من قريب . وربما يكون في هذه الليلة أيضاً قد فلوضه ابن تومرت بذات نفسه ، وما يعتزم القيام به ، فيوافقه على عزمه ، ويبايعه على مؤازرته في الشدة والرخاء» (140) .

وإذا نحن صرفنا النظر عن هذه الروايات التي تمجّل السر الأزلي العنصر الأساسي في لقاء ابن تومرت بعبد المؤمن ، فإنه يمكن ان نقرر في اطمئنان ان ابن تومرت أدرك أن ما يعتزمه من عمل المستقبل يحتاج الى عناصر من الرجال الأقوياء يساعدونه على القيام به ، وقد تبن بعد الفحص والاختبار أن عبد المؤمن هو أحد تلك العناصر الصالحة لاعتائه وشد أزره ، وقد أشار الى ذلك ابن الأثير اذ يقول :  
« رأى فيه من النجابة والنهضة ما تفرس فيه التقدم ، والقيام بالأمر» (141) ، فيكون

(139) انظر تفصيل ذلك في : الينقي - إخبار لاهوتي : 37 وما بعدها ، والمراكشي - للمعجب : 247 - 48 ، وابن الخطيب - رقم الحلال : 77 والسبكي - الطيقات : 4 / 71

(140) انظر : ابن أبي زرع - دوح القرمطيس : 120

(141) ابن الأثير - الكامل : 8 / 295 ، وقال ابن خلدون - العبر : 6 / 467 : « وهناك لفيه كبير مصاحبه عبد المؤمن بن علي حاجا مع عمه ، فأعجب بعلمه وأثر عزمه عن وجهه ذلك » ، وقال ابن الماد - الشلوات : 4 / 471 : « فلقي بقرية ملالة عبد المؤمن بن علي شاهاً غتلاً ملحاً ، فربطه عليه ، وأغضى إليه بصره » .

إذا اختير عبد المؤمن من فراسة ابن تومرت لا من الأسرار المخبوءة»<sup>142</sup> .

## 6 - نحو المغرب الأقصى :

بعد الإقامة ببلالة ، وانضمام عبد المؤمن بن علي ، انطلق ابن تومرت مع أصحابه نحو مسقط رأسه بالمغرب الأقصى<sup>143</sup> ، وقد سجل البيدق تفاصيل هذه الرحلة ، وسجل أحداثها صغيرة وكبيرة ، فإذا هم يمرون قبل الوصول إلى مراكش بكل من : متيجة وجساس وتمملت وتلمسان ووجده وصاء وأجر سيف وأمليل وفاس ومكناس ومغيلة وتابرنندوست<sup>144</sup> .

وفي هذه المسيرة كان ابن تومرت يتخير الرجال الذين يلحق بهم الكفاءة ويضمهم إليه ، فبعد ما تخير من ملالة عبد المؤمن ، تخير منها أيضاً عبد الواحد الشرقي مستأذناً فيه أمه التي أذنت له وعطفت على الجماعة بحمار حملوا عليه أدبائهم<sup>145</sup> ، ومن وأنشريس اصطحب معه عبد الله بن محسن الونشريسي المكنى بالبشير الذي سيصبح من جلة أصحابه ، حتى إذا أتى مدينة فاس كان معه سبعة من الرفاق هم : عبد المؤمن بن علي ، وعبد الواحد الشرقي ، والحاج عبد الرحمان ، والحاج يوسف الدكالي ، وأبو بكر الصنهاجي ، وعمر بن علي ، وعبد الحق بن عبد الله<sup>146</sup> .

وفي الطريق كان يجد في تغيير المنكر ، مركزاً على عيين أخلاقيين يبدلونهم كانوا متفشين بالمغرب : اختلاط الرجال بالنساء ، ومعاقرة الخمر وما يصحبها من اللهو والطرب . ففي تلمسان وجد زفافاً فيه أصناف من اللهو ، فنهى عن ذلك وكسر الدفوف<sup>147</sup> . وفي وجدة أمر بأن تصنع ساقية عند الجامع يتوضأ منها المصلون

(142) انظر في ذلك : هوسي - ميرندا - التشريع السياسي للموحدين : 24 وما بعدها ، والنناني - قيام دولة الموحدين :

183 ، ويروفنسال - ابن تومرت وعبد المؤمن : 33

(143) لم تذكر المصادر شيئاً واضحاً لخروجه من ملالة ، سوى أن رجلين من قريته مرا به مشرقين ، فأهالجا شرقه إليها ، فمزم لثوبه حل الرجل ، انظر : البيدق - أخبار للهدى : 42 .

(144) البيدق - أخبار للهدى : 43 وما بعدها

(145) نفس المصدر والصفحة .

(146) نفس المصدر : 52 ، ونلاحظ أنه لم يذكر من بين السبعة عبد الله البشير .

(147) نفس المصدر : 46

عوض الاختلاط بالنساء في الساقية العامة (١٤٨) . وفي دشر قلال ، نهى عن الاختلاط ، فوجد اعراضاً وتهديداً فانصرف (١٤٩) . وفي فاس أمر سبعة من رفاقه باحضار عصي ثم أمرهم بالتفرق على الحوانيت المملوءة دفوفاً وقرقر وعيداناً وروطاً ، وكسر وتحطيم ما وجدوه منها ، ولما اشتكى أصحابها الى القاضي وجد منه مساتدة ، واحتج عليهم بأنهم مخالفون للسنة (١٥٠) . وفي الكلية البيضاء بلد مع أصحابه جمعاً من الرجال والنساء المختلطين في مجلس واحد تحت شجرة لوز (١٥١) . وقد كان في كثير من الأحيان يجد عنتا ومعارضة عن نهام عن المنكر ، وقد يتحول الأمر الى تمحش وتهديد ثم الى مشاجرة قد يحسن الافلات منها مثلما حدث في دشر قلال ، وقد لا يحسن ذلك مثلما حدث بمكناس حيث « نهى بها عن بعض المناسكير فأوقع به الشرار من الغوغاء ، وأوجموه ضرباً » (١٥٢) .

كما كان طيلة الطريق يشجع على اقامة المساجد ، واصلاح ما كان منها مهدوماً ، كما حدث بالأخماس ومرمور وتمملت (١٥٣) . وكان ايضاً يصصح الأخطاء الشرعية التي يقع فيها بعض الفقهاء والحكام . ومن ذلك أنه علم يوماً بأجر سيف أن رجلاً يصلب حياً ، فخرج وبدد الشمل قائلاً : لأي معنى يصلب الأحياء ، انما الصلب للأموات ، ان كان وجب عليه الموت فاقتلوه (١٥٤) . وفي نفس المدينة اشتكى اليه الناس غمراً وضعه عليهم الحاكم في نعمة للوزير قتلت ، فتدخل عند الأمير المرابطي يحيى بن فانو ، فوضع عنهم ذلك الغرم ، واعتذر له ، وهم بقتل الوزير ، لولا أن أثنه بأن عليه الأدب فحسب .

وكان كلياً توفر له شيء من الاستقرار جلس يعلم الطلبة . وأطول ما كان

(148) نفس المصدر : 47

(149) نفس المصدر : 50

(150) نفس المصدر : 52

(151) نفس المصدر : 54

(152) ابن خلدون - المغرب : 468-69 ، ولم يذكر اليقظ هذه الحادثة رغم ابراده للأحداث القصلة .

(153) اليقظ - أخبار المهدي : 44

(154) نفس المصدر : 48



ذلك بمدينة فاس التي كانت مدينة علم . فهناك جعل يلقى دروساً في العقيدة على الطريقة الأشعرية<sup>(155)</sup> ، وقد نالت هذه الطريقة إعجاب الطلبة ، فجعلوا يهرعون إليه من كل مكان ، ويتصايح بعضهم لبعض قائلين : تعالوا بنا لللقيه السوسي<sup>(156)</sup> . إلا أن هذه الطريقة غير المألوفة يبدو أنها أثارت معارضة بعض المشائخ ، وأحدثت ضجراً وتعلماً ، مما دعا والي المدينة إلى أن يعقد اجتماعاً أحضر فيه الفقهاء لينظروا ابن تومرت في منهجه الجديد ، فناظرهم حتى كان له الانتصار والشفوف عليهم ، حيث لم يعهدوا من العلم إلا علم الفروع . وربما كان ذلك قد أوقع في نفوسهم شيئاً من الحسد لهذا العالم الذي ظهر عليهم ، فأشاروا على والي البلد باخراجه لئلا يفسد عقول العوام ، فأمره بالخروج<sup>(157)</sup> .

ولا يغفل بعض المؤرخين ، وخاصة البيهقي ، عن تصوير ابن تومرت في صورة ذلك الرجل الذي يعلم غيب المستقبل ، فتصدر عنه اشارات وتصرفات تنبئ عن الأحداث القادمة ، وتجد مصداقها لما يصبح عبد المؤمن بن علي أميراً . ومن ذلك أنه لما أصاب عبد المؤمن إعياء ، أمر عبد الواحد بأن يركبه ، فلما تلكتا قال له : « يا عبد الواحد طيب نفسك ، فلقد يجازيك عليها بالقصور المشيدة ، والجواري المزينة ، والخيول المسومة »<sup>(158)</sup> . ولما أكرمهم أحد الرجال في البادية بذبح شياه ، كتب له ورقة ، ولقها في جلد قاتلاً : « يا شيخ ، أمسك هذا عندك ، فإن مت يكن عند بنيك ، فإنه خير لك ولعقبك حتى يصل إلى هذا الموضع ملك وعسكر ، فادفع البراة من يديك ليد الملك ، ولا تعطها أحداً غيره »<sup>(159)</sup> . وفي أمليل ، سأل عن اسم المكان ، وقال لعبد المؤمن : اعقل هذا للكان ، لا بد لك أن تذكره إن شاء الله<sup>(160)</sup> . وتجد كل هذه التنبؤات مصداقها لما يصبح عبد المؤمن أميراً ، ويمر بهذه

(155) للراشي - للمجب : 251

(156) البيهقي - أخبار المهدي : 51

(157) للراشي - للمجب : 251

(158) البيهقي - أخبار المهدي : 44

(159) نفس المصدر : 45

(160) نفس المصدر : 49

الامكان ، ويلتقي هؤلاء الأشخاص .

## 7 - في مراكش :

كانت مراكش هي العاصمة التي تؤوي السلطة المركزية المتمثلة في الأمير علي بن يوسف بن تاشفين ، وإلى جانب هذه السلطة كانت تقوم سلطة الفقهاء ، الشديدين في التمسك بالفروع والابتعاد عن الأصول ، وقد فشا في المدينة مزيد من المناكير والبدع ، وغطت مظاهر من الفساد الأخلاقي والاجتماعي . كل هذه المعطيات جعلت مراكش مرحلة مهمة في عودة ابن تومرت ، بل لعلها مرحلة مهمة في حياته ، فقد كان له لما نزل بها رد فعل شديد ازاء كل عنصر من تلك العناصر ، زاده شدة ذلك الاصرار البالغ منه على التبليغ والتغيير في هذا التجمع البشري الكبير .

انطلق في المدينة يلقي الدروس العامة ، ويأمر بالمعروف وينهي عن المنكر ، ولم يكن يكتفي بأن يغير المنكر في أوساط العامة من الناس كما هي عادته في إراقة الخمر وكسر آلات الطرب ، بل اقتحم دائرة الحكم وحواشيهم ، وكانت البداية أنه لما رأى أخت الأمير مع جواريا سافرات ، أمرهن بستر وجوههن ، وضرب هو وأصحابه دوابهن ، حتى سقطت أخت الأمير عن دابتها ، فذهبت تشتكي أمرها إلى أخيها<sup>(161)</sup> .

ولم يكن ليتهيب الأمير نفسه حينما جمعتهما صلاة الجمعة فوعظه وأغلظ له القول ، وذلك أنه لما دخل الأمير المسجد قام له الناس جميعاً الا هو فقد لازم مكانه ، وعند انتهاء الصلاة سلم عليه وقال له : غير المنكر ببلادك لأنك أنت المسؤول عن رعيتك ، فلم يجبه ، وأمر بأن تقضى حاجته ان كانت له حاجة ، فأجابه بأنه ليست له حاجة ، وما قصده الا تغيير المنكرات<sup>(162)</sup> .

فلما استفحل أمر هذا الداعية بالطعن على الأمير وأهله أمر علي بن يوسف

(161) انظر : ابن خلدون - المعبر - 6 / 468

(162) انظر : ابن الخطيب - الحلال للرشية : 73 ، وقد أورد البيهقي - أخبار المهدي : 56 حله القصة في كثير من المبالغة حيث جعل ابن تومرت يشبه الأمير بالجلدية المتشبة ( لأنه كان يضع اللثام على وجهه على عادة الرابطين ) ثم يقول له من بين ما يقول : الحلالة لله وليست لك يا علي بن يوسف .

بإحضاره إلى القصر ليتبين جليلة أمره ، وأحضر الفقهاء لمناظرته ، فأغتمها ابن تومرت فرصة ليزيد من وعظ الأمير وتذكيره بواجباته إزاء الرعية ، فقال له لما سأله ، ما هذا الذي بلغنا عنك ؟ : وما بلغك أيها الأمير ؟ إنما أنا رجل فقير ، طالب الآخرة ولست بطالب دنيا ، ولا حاجة لي بها ، غير أنني أمر بالمعروف وأبى عن المنكر ، وأنت أولى من يفعل ذلك ، فإليك المسؤل عنه ، وقد وجب عليك إحياء السنة وإماتة البدعة ، وقد ظهرت بمملكته المنكرات ، وفشت البدع ، وقد أمرك الله بتغييرها ، وإحياء السنة بها ، إذ لك القدرة على ذلك ، وأنت المأخوذ به ، والمسؤل عنه ، وقد عاب الله تعالى أمة تركوا النهي عن المنكر فقال تعالى : ﴿ كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون ﴾ ( المائدة : 79 ) ( ١٥٥ ) .

ولما أجاب أحد الحاضرين من الفقهاء عن الأمير بأنه يؤثر طاعة الله على هواه ، وينقاد إلى الحق ، قال ابن تومرت : فأما قولك أنه يؤثر طاعة الله على هواه ، وينقاد إلى الحق ، فقد حضر للاعتبار بهذا القول عنه ، ليعلم بتعريه عن هذه الصفة أنه مغرور بما يقولون له ، وتضرونه به ، مع علمكم أن الحججة متوجهة عليه ، فهل بلغك يا قاضي أن الخمر تباع جهاراً ، ومحشي الخنازير بين المسلمين ، وتأخذ أموال اليتامى ، وعدد كثير من ذلك حتى ذرفت عيننا الملك وأطرق حيائه ( ١٥٦ ) .

وقد تحمل الأمير هذا الوعظ وأطرق لهذا القول الغليظ ، لما رأى فيه من الصلوق ، فقد كان « رجلاً صالحاً مجاب الدعوة ، يعدّ من قوام الليل وصوم النهار » ( ١٥٧ ) ، وطلب من الفقهاء أن يناظروا الرجل ويختبروا ما عنده من العلم ، فعقد مجلس للمناظرة ، وكان مقدم الفقهاء أبا عبد الله مالك بن وهيب الأندلسي ( ت 525 هـ / 1130 ) ( ١٥٨ ) . ولما كان ابن تومرت يفوقهم في أساليب الجدل التي

(163) انظر : ابن أبي زرع - روض القرطاس : 121

(164) انظر : السبكي - السبلحفت : 4 / 72 ، وابن علكان - الوفيات : 5 / 49

(165) للراكني - للمصنف : 53

(166) محدث ، عالم في جملة من العلوم إلا أنه كان ضئيلاً بما ، من أهل الشيلية ، وكانت وفاته بمراكش . انظر ترجمته

في - ابن بشكوال : المصلة : 2 / 587

تمرس بها في المشرق ، كما يفوقهم في أصول الدين وأصول الفقه ، انتهت المناظرة بأن قطعهم وظهر عليهم ، وقهرهم (167) .

ويبدو أن عجز الفقهاء على التصدي لهذا العالم الجلل أوقع في نفوسهم شيئاً من الحسد له والحقد عليه (168) ، فالتقى مالك بن وهيب في روع الأمير أن الرجل ليس له من قصد في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وإنما هو « رجل مفسد لا تؤمن غائلته ، ولا يسمع كلامه أحد إلا مال إليه ، وإن وقع هذا في بلاد المصاملة ثار علينا منه شر كثير » (169) ، وطلب منه أن يقتله بسبب ذلك ، وأن يقلده دمه ، ولكن الأمير تهيب قتل رجل لا يقول إلا حقاً كما سمعه بنفسه .

وكان ابن وهيب يدرك خطورة هذا الرجل ، ويعرف أبعاد تفكيره وتحطيطه ، فآلح على الأمير في سجنه حيناً امتنع عن قتله ، ولكنه أبى ذلك أيضاً قائلاً : « علام نأخذ رجلاً من المسلمين ونسجنه ، ولم يتعين لنا عليه حق ؟ وهل السجن إلا أخو القتل ، ولكن نأمره أن يخرج عنا من البلد ، وليتوجه حيث شاء » (170) ، ولما ألح عليه في ذلك خرقاً بأخطار الرجل وأبعاد نواياه في التنفير قائلاً : « ثقفه يا أمير المؤمنين ، لأن هذا هو صاحب الدهم المركن ، اجعل عليه كلاً كي لا تسمع له طبعاً ، هذه صفة صاحب التروهم المركن » (171) ، هم بحبسه ، ولكن رجلاً من عيون المرابطين يسمى بيان بن عثمان ، أثناه عن عزمه قائلاً : « ماذا يقال عنك في البلاد ، أنتسجن رجلاً يعرف الله ، وهو أعرف أهل الأرض به » (172) . فترك سبيله

(167) انظر ابن الغلاتي - ذيل تاريخ دمشق : 292 ، وابن خلدون - العبر : 6 / 468 . ولم تذكر المصادر سوى

هذه المناظرة ، أما ما ذكره ابن أبي زرع - روض القرطاس : 121-22 فإنه سوى للمناظرة التي وقعت بأفغيات

كما سيأتي ذكره . انظر في ذلك ، الغناتي : قيام دولة للوحدين : 189

(168) صور ابن خلدون ذلك بقوله : « وكثروا [ الفقهاء ] ماثراً منه حسداً وحيلة ، لما كان يتحمل ملعب الأشعرية

في تأويل التشابه ، ويذكر عليهم جودهم حل ملعب السلف » ، العبر : 6 / 468

(169) للراكشي - للمعب : 53 ، وانظر : ابن الأثير - الكامل : 8 / 295 وابن الخطيب - أحوال الأعلام : 267 الذي

يقول : « ووقع بينهم [ أي الفقهاء ] الكلام ، واففقوا على أنه خارجي يفسد الناس ، ويهوي العامة » .

(170) نفس المصدر : 53-54 ، وانظر : ابن الغلاتي - ذيل تاريخ دمشق : 292 ، وأبو الفدا - المختصر في أخبار

البشر : 2 / 233 .

(171) البيهقي - أخبار المهدي : 57 ، وانظر الزركشي - تاريخ الدولتين : 5 وكان يروج بين المرابطين أن ملكهم

سيتهي حل يد رجل يتخذ دراهم ذات زوايا . انظر : ابن خلدون - العبر : 6 / 469

(172) نفس المصدر : 57-58 ، وانظر : ابن الأثير - الكامل : 8 / 295 ، والتوري - نهاية الأرب : 22 / 87

وأمر بإخراجه من مراكش .

لم تكن هذه الحادثة مع الأمير وحاشيته من الفقهاء الا لتذكي عزم ابن تومرت ، وتدفعه الى المضي في نشاطه ، بل انها من شأنها أن تثيري طريقته في الدعوة وتعمقها ، لما قد أدرك من طيبة القوم في ضعف حاكمهم وانقياده ، وفي تلبس فقهاءهم وضيق معارفهم الأصولية ، ومجودهم على التقليد ، ولذلك فقد انتحى ناحية من المدينة ، وابتنى خيمة بلحلى المقابر وجعل يلقي دروساً في العلم ، ويسلك مسلك الوعظ ، ولكنها دروس ذات بعد عقدي وسياسي جديد ، تهدف الى تكوين معارضة شعبية دينية للأمير وأتباعه ، وتصور هؤلاء على أنهم ليسوا من القائمين على الدين كما يجب القيام ، فيجب الثورة عليهم وإزالة ملكهم<sup>(173)</sup> .

وكان هذا البعد الجديد لدروسه ومواعظه يجد وقعاً في نفوس الناس ، فنكاثروا عليه الطلبة يأخذون علمه وينصتون الى دعوته ، وامتلات قلوبهم محبة ومهابة وتعظيماً له ، وربما بلغ عدد المتأثرين به من الكثرة ما أثار تخوفات الأمير من جديد ، فأحضره ثانية ، وألنذره وأمره بمغادرة المدينة وضواحيها<sup>(174)</sup> .

### 8 - نحو الاستقرار بالسوس :

أدرك ابن تومرت أن وجوده بمراكش أصبح أمراً عسيراً مع تصميم الأمير وحاشيته على طرده أو الإيقاع به ، وبدأت تتضح له خطة المستقبل في النضال ضد الأمير المرابطي وأتباعه من الفقهاء الذين يمعنون في الاغراء به ، فقال لأصحابه : « لا مقام لنا بمراكش مع وجود مالك بن وهيب ، وإن لنا بأغيات أخاً في الله فنقصده ، فلن نعلم منه رأياً ودعاء ، وهو الفقيه عبد الحق بن ابراهيم المصمودي »<sup>(175)</sup> ، بل لعل الأمير قد عزم على القبض عليه وقتله ، لما رأى من

(173) ذكر ابن أبي زرع - روض القرطاس : 122 ، أنه كان يقول في المرابطين : « هم كفرة ويحسبون وغزواهم واجب على كل من يعلم أن الله تعالى واحد في ملكه ، لوجب من غزو الروم والمجوس ، ولرجح أن تكون تهمة التجسيم نشأت في مرحلة قلدة كما ستره .

(174) انظر نفس المصدر والصفحة .

(175) السبكي - الطبقات : 4 / 72 ، وانظر : السلاوي - الاستقصا : 2 / 77

استفحال أمره ، فينلذه بذلك أحد أصفياؤه ، فيسرع في مغادرة المدينة مع عشرة من أصحابه متوجهين نحو أغيات (١٧٦) .

وفي هذه المدينة استأنف التدريس والوعظ ، وقد وجد بها من الفقهاء من تصدوا له بالجدل ، ووقفوا منه موقف المعارضة الحادة (١٧٧) ، وهناك جرت بينه وبينهم مناظرة شهيرة (١٧٨) في العلم وطرقه ، وفي أصول الحق والباطل ، وطلب الى خصومه أن يقدموا من أنفسهم رجلاً يتولى عنهم مناظرته ، فجعل يسأله ، ثم يبين الخطأ في جوابه ، ويسط القول في الجواب الصحيح ، وبما ورد فيها أنه سأل خصمه : طرق العلم هل هي منحصرة أو غير منحصرة ؟ فأجاب : نعم ، هي منحصرة في الكتاب والسنة والمعاني التي نهت عليها ، فقال له : إنما سئلت عن طرق العلم هل هي منحصرة أم لا ، فلم تذكر الا واحداً منها ، ومن شرط الجواب أن يكون مطابقاً للسؤال ، فلم يفهم عنه ، وعجز عن الجواب . ثم سأله عن أصول الحق والباطل ما هي ؟ فعاد الى جوابه الأول ، فلما عجز عن فهم السؤال فضلاً عن الجواب ، شرع ابن تومرت في بيان أصول الحق والباطل ، فقال : أصول الحق والباطل أربعة ، وهي العلم والجهل والشك والظن ، والعلم أصل للهدى ، والجهل والشك والظن أصول للضلال (١٧٩) . . .

وبعد أيام من الإقامة بأغيات ، غادرها مع أصحابه نحو مسقط رأسه جنوباً

(١٧٦) انظر : ابن أبي زرع - روض القرطاس : ١٢٢

(١٧٧) ذكر الينق - أخبار للهندي : ٦٠ ، أن من بينهم عبد الحق بن إبراهيم الذي « كان يضر بالمصوم ويصد لهيا أصنام الله من العلم والفهم » ولكن جملة من المصادر الأخرى تذكر هذا القصة على أنه صديق لابن تومرت يسمى في معونه ، انظر : ابن علكان - الوفيات : ٥ / ٣٠ ، والسلاوي - الاستقصاء : ٢ / ٧٧

(١٧٨) مما يثبت أن هذه المناظرة جرت بأغيات ولم تحرر بمحضر الأمير كما ذكره ابن أبي زرع - روض القرطاس : ١٢١ ، ١٢٢ ، أنها قد وردت بهذا في : ابن تومرت - أمز ما يطلب : ٤ ، وجمهور - شرح أمز ما يطلب : ٤٨ ، ظ : ١٤٠ ، وهو ما يفهم أيضاً من قول الينق - أخبار للهندي : ٦٠ « فسأل للمصوم من أغيات بعد أن أحصاهم بالعلوم ، ورد عليهم الرد بين العلم والخاص » على أنه لم ينقل نص المناظرة لما كان فيها من لمعات الدقة ، وقد كان هو قليل العلم كما يبدو في كتابه .

(١٧٩) انظر المناظرة كاملة في : ابن تومرت - أمز ما يطلب : ٤-٥ ، وابن أبي زرع - روض القرطاس : ١٢١-٢٢ .

بنصيحة عبد الحق بن ابراهيم ، فإن المكان غير حصين والأجلر التوجه الى مكان أكثر حصانة وأماناً» .

وفي الطريق يمر ببلد عديد من القرى والقبائل» ، ولم يعد يكتفي في هذه المرحلة بما جرت عليه عادته من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، واقامة المساجد ، بل انضاف الى ذلك عنصر سياسي أنضجته في نفسه تلك الأحداث التي جرت له مع الحكام بمراكش ، فعمقت فيه فكرة الثورة والتغيير ، وأصبح يظهر في مظهر الزعيم الذي يدعو القبائل الى الثورة على السلطان ، والانضمام اليه ، وهو ما نستفيله من عبارات أوردها البيدق مثل قوله : « فوعظهم فاستجابوا له » وقوله : « وأرسل نحو بني محمود فامتنعوا » .

ولما ظفر بمزيد من العناصر من الرجال الأقوياء مثل أبي حفص عمر المهناتي» ، وجعل أتباعه يتكاثرون ، بدأ يتحرش بالمعارضين من القبائل ، فيرسل أتباعه لمحاربتهم ، مثلما حدث لبني محمود الذين أمر بني واجاس أن يقاتلوهم حتى أطاعوا» .

ولما بدأت قوته تظهر للعيان ، بما أنضم الى دعوته من كثرة الأتباع ، استدرك علي بن يوسف فيه ، فأرسل في طلبه» ، ولكنه أصبح في منعة من قومه ، حيث انتهى أخيراً الى قبيلته هرغة ، ونزل بداره بجبل ايجلي ، وكان ذلك سنة 514 هـ / 1120 م .

(180) انظر : السلاوي - الاستقصا : 2 / 77

(181) انظر تفاصيلها في البيدق - أخبار للهيدي : 61-62

(182) نفس المصدر والصفحة .

(183) انظر : ابن خلدون - العبر : 6 / 468 ، والزركشي - تلويح الدولتين : 5

(184) البيدق - أخبار للهيدي : 62

(185) انظر : ابن خلدون - العبر : 6 / 387 ، والزركشي - تلويح الدولتين : 5-6

(186) وهو ما ذكره البيدق - أخبار للهيدي : 63 ، وابن الأثير - الكامل : 8 / 296 ، ويذكر آخرون أن ذلك كان سنة

515 مثل ابن النطآن - نظم الجمان : 23 وابن خلدون - العبر : 6 / 469 . ولكننا نحمد على ما ذكره البيدق لأنه

أصرح في التصحيح على الوصول ، وقد كان شاهد حي .

وفي هذه القرية يحط رحاله بعد أربع سنوات كاملة من السفر ، وبعد خمسة عشر عاماً من الغربة عن الأهل ، قاسى فيها صعوبة الطلب أولاً ، ومشلق الطريق ثانياً ، وتحشم فيها مصاعب الدعوة ، حتى « لقد لقي بسبب ذلك اذيات في نفسه احتسبها في صالح أعماله »<sup>(187)</sup> ، وبعد كل هذا ينطلق الى ما هو اقصى وأشد ، وهو العمل على تأسيس دولة تحقق مشروعه في التغيير ، هي دولة الموحدين .

وقبل الشروع في تقصي هذا العمل الجليل الذي ميسر فيه ابن تومرت ، يحسن أن نوجز ما أقامه من هذه الرحلة الطويلة ، وما رجع به من المشرق من زاد سيكون هو المحرك لما هو مقبل عليه من العمل .

## 9 - حصاد الرحلة :

يمكن أن نعتبر هذه الرحلة للعمل الأسامي في تكوين شخصية ابن تومرت ، فقد تمكن خلالها من تكوين ذاته وانضاجها في كل من الجانب العلمي الفكري ، والجانب السياسي الاجتماعي ، وحصل فيها من الزاد ومن الممارسات والتجارب ما كان قواماً لمستقبل حياته في القيام بالدعوة للموحدية ، وما كان قواماً لهذه الدعوة في امتدادها بعد موته ، فما هي هذه الحصيلة في كل من الجانبين المذكورين ؟ .

### أ - الحصيلة العلمية والفكرية :

لقد تبين لنا سابقاً أن ابن تومرت درس بالمشرق على أساتذة كانوا « جلة العلماء يومئذ وفحول النظر »<sup>(188)</sup> ، واشتهر كل واحد منهم بتبريزه في علم من العلوم الإسلامية . فالغزالي عرف بالعلوم العقلية الى جانب ما آل اليه أمره من الزهد والتقشف . والمراسي عرف بالفقه والأصول والتفسير . والمبارك بن عبد الجبار مبرز في الحديث . والشاشي كان ضليعاً في الفقه . وكذلك الطرطوشي الى جانب اشتهاره بالسياسة الشرعية . وقد أخذ ابن تومرت على مشائخه كل هذه العلوم مما أتاح له ثقافة اسلامية متنوعة الجوانب ، ولكنها أصيلة الأسس متينة البناء ، وهو ما ظهر

(187) ابن خلدون - المعبر : 6 / 467

(188) ابن خلدون - المعبر : 6 / 465



واضحاً في مؤلفاته التي تناولت مختلف هذه العلوم وأبرزت حذقه لها ، وتصرفه فيها .

ومن هؤلاء المشائخ اثنان عرفا بالثورة على التقليد ، والطعن على البدع والحوادث ، وهما أبو حامد الغزالي وأبو بكر الطرطوشي ، وهو ما أفاد ابن تومرت ملكة النقد ، وغرس فيه روح الثورة على مظاهر الجحود والتقليد ، ونزعة الرفض لمظاهر الفساد التي يجري بها واقع الحياة الاسلامية .

وكان بعض هؤلاء الشيوخ علماء في الخلافات ، فالطرطوشي له فيه كتاب التعليقة<sup>(189)</sup> ، والمراسي له فيه « شفاء المسترشدين » وهو من أجود الكتب في هذا الباب<sup>(190)</sup> ، وقد وفر ذلك لابن تومرت فرصة للاطلاع على مختلف المذاهب ، والوقوف على حججها في الاستنباط ، والمقارنة بين مسائلها ومناهجها ، مما أكسبه سعة في الأفق الفكري ، وتحرراً من العصبية المذهبية الضيقة .

وقد كان الغزالي معروفاً بقوة عارضته في الجدل والمناظرة ، ونهايك به في ذلك أنه تصدى لمعارضة الفلاسفة ونقض مقولاتهم . كما كان المراسي أيضاً أحد رؤوس الأئمة في الجدل والمناظرة<sup>(191)</sup> ، ومنهما تعلم ابن تومرت أساليب الجدل وآدابه ، ولا شك أنه كان يقف في بغداد عياناً على تلك الحركة الواسعة للحوار الذي كان قائماً بين المذاهب والأديان ، والتي كان ينشطها بالأخص المتممون للباطنية في مختلف مظاهرها ، ويقوم فيها أعلام الأشاعرة، بالأخص بالثبات العقيدة ورد الشبهات الواردة عليها ، فتكونت له من تلك القواعد والآداب النظرية ، وهذه المشاهد العملية التطبيقية ، ملكة في الاتعاب والرد على الخصوم ، ظهرت جلية في مناظرة الفقهاء لما رجع الى المغرب .

---

(189) ابن خلكان - وفيات الأعيان : 4 / 262

(190) السبكي - الطبقات : 4 / 282

(191) تقي الصدر والصفحة

## ب - الحصيلة السياسية والاجتماعية :

تمكن ابن تومرت في طريق سفره الى المشرق وفي اقامته الطويلة به من الاطلاع عن كثب على أنظمة سياسية مختلفة ، وكان له لقاء مع العديد من الأمراء والولاة وخاصة في طريق عودته الى المغرب ، وقد أكسبه ذلك معرفة واسعة بالواقع السياسي للمسلمين ، وما كان يتصف به هذا الواقع في كثير من الأحيان من مظاهر سلبية تتضح بالخصوص في انقسام المسلمين الى دول شتى كثيراً ما ينشأ بينها الصراع الذي يذهب بأرواح العديد من المسلمين ، كما تتضح فيما كان يمارسه بعض الحكام من القهر والتسلط على الأمة ، وما كانوا يتجهجون منه الاثراء والاثراف على حساب الفقراء والمستضعفين .

كما تمكن أيضاً من الوقوف عن كثب على نماذج مختلفة من المجتمعات الاسلامية ، وعاش حياتها اليومية ، واختلط بأفرادها على اختلاف مستوياتهم ، فاطلع بذلك على مظاهر الانحراف والفساد فيها ، وخبر عيوبها ما رجع منها الى الفكر والتصور ، وما رجع منها الى السلوك والعمل ، ولعله كان يتعدى من ملاحظة تلك المظاهر الى ملاحظة أسبابها وعملها الضاربة في أصل البنية النفسية والعقلية والاجتماعية التي كان عليها الأفراد والجماعات .

ولا شك أنه كان يقف على محاولات الإصلاح الفكري والاجتماعي التي كانت تنشأ أحياناً هنا وهناك ، كتلك التي قام بها الغزالي على المستوى الفكري عقيدة وفقهاً ، وتلك التي قام بها الطرطوشي على مستوى مقاومة البدع ، حتى اذا ما أخذ طريقه الى المغرب ، وشرع في محاولة التغيير بطريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ظهرت له الصعوبات الحقيقية للتغيير ، وتبين بالتمرس المباشر بأصناف الناس كثيراً من الحقائق النفسية والاجتماعية التي تعين على اتخاذ الأساليب الناجحة في الدعوة ، والطرق المؤدية الى قيادة الناس والتأثير فيهم .

وهكذا ما ان وصل ابن تومرت الى قريته بعد هذه الرحلة الطويلة ، حتى كان يتوفر على زاد ثري من العلوم العقلية والشرعية ، وفكر نقلي مقارن ، وروح ناثرة على مظاهر الفساد السياسي والاخلاقي ، وتجربة في ممارسة الدعوة والتغيير ،

وتضافرت كل هذه العناصر لتشكيل بنية الدعوة التي اعتزم القيام بها ، والأساليب التي أجراها عليها ، ولترسم بالتالي مستقبل حياته بل مستقبل حياة المنطقة الى أجيال بعيلة .



## الفصل الثالث

### قيام ابن تومرت بالدعوة الموحدية

#### I فكرة الثورة عند ابن تومرت :

هل كانت فكرة الثورة لتأسيس دولة جلييلة عند ابن تومرت وليدة الأحداث التي جرت به مع السلطان براكش ؟ أو كانت ناشئة عما وجده ، من العزة والمناعة لما حل بين قومه ، وتكاثر المعجبون به والمحبون له ؟ أو كانت بلرة في نفسه قبل ذلك بكثير ، وما زالت تنمو مع الأيام والأحداث حتى وجدت طريقها الى عالم الواقع ؟ .

من الصعب ان نتصور أن فكرة الثورة في أبعادها التنظيمية كانت تحالج ابن تومرت لما غادر وطنه قاصداً المشرق طلباً للعلم ، ذلك لأن شخصيته العلمية والفكرية التي تنضج فيها هذه الفكرة القائمة على أساس ديني لم تكتمل في ذلك الوقت ، وما كان أكملها الا بعد ذلك التحصيل الواسع للعلوم الشرعية ، كما أن فكرة الثورة ليست من تلك الأفكار التي تتحمل التأجيل طيلة هذه الخمس عشرة سنة التي قضاه بالمشرق ، بل ان من طبيعتها التعجل في الظهور الى حيز الانجاز والتطبيق .

غير أن هذا لا يعني أنه في تلك الفترة كان لا يحمل في نفسه بعض المآخذ على الواقع المغربي اجتماعياً وسياسياً ، بل من المرجح وقد بلغ السادسة والعشرين من عمره ، أنه كان ينظر الى هذا الواقع نظرة الناقد للمميز ، فتسوّؤه مظاهر عدة ، ويتكون لديه رفض لها ونقمة عليها<sup>(1)</sup> .

(1) انظر : عبد الله كنون - التبرغ المغربي : 1 / 99 ، الذي يقول : « ولعل ابن تومرت لم يرجع الى المشرق الا وهو يحمل في رأسه فكرة الثورة على الواقع المغربي وخاصة في ميدان الاجتياح » ونحن نوافقه اذا كان يقصد بالثورة مرحلة الغلبة والرفض .

وعندما كان بالشرق نكاد لا نعرف عن حياته شيئاً حتى نستطيع ان نستشف آماله السياسية ، ولا يمكن أن نعول على تلك الرواية التي تذكر أنه لما كان يدرس على الغزالي وجه خبر احراق كتابه الاحياء فدعا على محرقه أن يمزق الله ملكهم ، طلب منه ابن تومرت أن يكون ذلك على يديه ، فهي رواية غير موثوق بصحتها . كما لا يمكن ان نعتد على ما ذكره ابن خلدون من أنه كان يتحدث نفسه بالدولة لقومه لما كان الكهان والحزاء يتحينون ظهور دولة بالمغرب ، وفلاوض الغزالي بذات صدره فأراه عليه ، لما كان فيه الاسلام يومئذ بأقطار المغرب من اختلال الدولة وتقويض أركان السلطان<sup>(2)</sup> ؛ ذلك لأن ابن تومرت ليس من أولئك الذين يؤمنون بما يقوله الكهان ، ويننون آمالهم ومستقبلهم عليه .

الا أنه ليس من المستبعد أن يكون قد اكتسب وهو بالشرق سعة في الأفق السياسي بما قد عايش من حكم الدولة الفاطمية التي كانت تمزقها الخلافات المذهبية ، وحكم الدولة العباسية وهي تقترب من نهايتها فتسوؤه حالة المسلمين ، وينشأ في نفسه أمل بأن يكون من بين أولئك الذين يسهمون في احياء عزة الاسلام والمسلمين<sup>(3)</sup> . ويظل ذلك الأمل يزكو في نفسه شيئاً فشيئاً بتعمق إيمانه بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وعندما أخذ طريق العودة ، ربما لم يكن ذلك الأمل تطور الى حد التفكير في الثورة وتكوين دولة جديدة ، والا لتمجل الرجوع دون أن يقضي أربع سنوات بالطريق ، ولم تكن تلك الممارسات المتصاعدة في أمر الناس بالمعروف ونهيهم عن المنكر ابتداء من مكة ومروراً بالاسكندرية وطرابلس والمهدية وبجاية ، راجعة فيما يبدو الى هذا الأمل السياسي أكثر مما هي راجعة الى غيرة دينية ويقظة ضمير<sup>(4)</sup> ؛ الا

(2) انظر ص 77 من هذا البحث .

(3) انظر : ابن خلدون - العبر : 6 / 465-466 ، الذي يذكر أن الغزالي كان عنده علم سري بأن للهدى ستكون له دولة ، فما زال هذا يقرب اليه حتى أطلعه على ذلك السر .

(4) انظر : عبد الله علي حلام - الدولة الموحدية بالمغرب : 52 .

(5) انظر : كرون - حقبة المرشدة : 176

ان ذلك الاحتكاك بالحكام في كل من الاسكتلندية والمهدية وبجبلية ، وما كان يلقاه أحياناً من التأييد الشعبي لمواظبه ، لا يبعد أن يكون قد طور لديه ذلك الأمل ليقترّب به من فكرة التغيير والثورة .

ولعل تلك الإقامة بملاّلة التي شهدت شيئاً من الاستقرار ، قد شهدت أيضاً تطوراً حاسماً في الفكرة السياسية عند ابن تومرت ، فخلال هذه الإقامة تحول ذلك الأمل في التغيير الى شعور متأكد بالدور الاصلاحى الذي ينبغي أن يقوم به<sup>(6)</sup> ، ثم الى عزم على القيام به فعلاً ، وهو ما يدل عليه شروعه في تخير الرجال الاكفاء الذين سيكونون سواعد المستقبل في التغيير للمعتم من مثل عبد المؤمن بن علي ، ومحمد البشير ، كما يدل عليه أيضاً ما بدا يلوح به في أذهان أصحابه من فكرة المهدي والخليفة ، فقد روى البيهقي أنهم لما كانوا بملاّلة ناداهم ابن تومرت كي يأخذوا حزمهم فقال لهم : انما الله إله واحد ، والرسول حق ، والمهدي حق والخليفة حق ، فأقرأوا حديث أبي داود<sup>(7)</sup> تعرفوا الأمر ، عليكم بالسمع والطاعة لربكم<sup>(8)</sup> .

ولا شك أن ما جرى لابن تومرت بمراكش من أحداث انتهت أخيراً الى اعتزام السلطة القبض عليه وقلته ، قد عمق في نفسه فكرة الثورة والتغيير الشامل ، فواقع الحياة المغربية حافل بمظاهر الفساد والتعفن والانحراف ، والسلطة المرابطية لا تسعى لاصلاح الفساد ، ولا تسمح لأحد بأن يسعى فيه ، ولذلك فإن العمل لتغيير هذه السلطة ، وإزالة هذا الفساد ، وإرساء دعائم اصلاحية جديدة أصبح واجباً مقدساً .

ولما حل بأغيات ، ازدادت هذه الفكرة وضوحاً ونضجاً ، وقد عبر عنها بوضوح وجلاء حيناً « خلع مبايعة علي بن يوسف عن أعناق تابعيه وأصحابه ،

(6) انظر : بروفنسال - ابن تومرت وعبد المؤمن : 32 .

(7) لعله يقصد ما رواه أبو داود من حديث أم سلمة ، قالت : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « للمهدي من هنري من ولد فاطمة » ، كتاب المهدي .

(8) البيهقي - اعبر للمهدي : 42 .

وأعلن الجميع بخلمه ١٤٤هـ ، وكان الاقتراب من قبيلته هرغة لا يزيد الا عزماً واصراراً على ما أصبح اقتناعاً راسخاً فيه ، حتى اذا ما حل بقرية ملالة واصبح في حماية من قومه وفي عزة من أرضه ١٤٥هـ بدأت فكرة الثورة تشهد بداية ميلادها ، وبدأ مشروع التغيير يشهد بداية التطبيق .

وهكذا يبدو أن بذرة الثورة نبتت في نفس ابن تومرت منذ الشبلب متمثلة فيما كان يضمه من المآخذ على الواقع المغربي ، ولا زالت ينمى لها إيمان العميق بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وتتضح تلك الأحداث التي شهدتها في رحلة عودته ، حتى آلت آخر الأمر الى الظهور .

وقد سخر العشر سنوات الباقية من حياته في تدبير الثورة واحداث التغيير الشامل ، وكان الهدف الذي يريد تحقيقه بيناً واضحاً أمامه وهو جعل هذا المجتمع يعيش الاسلام الصحيح : عقيدة تقوم على التوحيد الخالص الذي يتفني معه كل مظهر للشرك والتشبيه ، وسلوك فردي واجتماعي يخضع لأوامر الشرع ونواحيه ، وحكم عادل يسهر على تطبيق الشرع ، وتحقيق مصالح الناس ؛ كما كان الطريق الى هذا الهدف بيناً واضحاً أمامه أيضاً : عمل سياسي لتنظيم أصحابه وأحكام اعدائهم وضمان المنصرين له والمتمين اليه ، وعمل عسكري للقضاء على السلطة المرابطية الحائلة دون هدفه ، وعمل تربوي واجتماعي لبث أفكاره ، ونشر علمه وقناعاته .

وظل خلال هذه السنوات العشر يتفق كل جهده ، ويفني كل لحظة من حياته في الماضي في هذا الطريق بدون هوادة ، في موازنة وتكامل بين جوانب العمل الثلاثة ، التي مثلت الواجهات الأساسية في هذه الثورة التي عرفت بالثورة الموحدية .

---

(9) ابن القطلان - نظم الجبان : 29

(10) ذهب برونسفال - ابن تومرت وعبد المومن : 29 ، الى أن « اتصاله بأرضه في بلاد البربر حيث وجد نفسه بين قومه ، هو الذي فتح فيه فأبصر ذات يوم أن المصالح الروحي الذي رضي أن يكونه يمكن أن يصبح أيضاً مصلحاً سياسياً » ، وتابعه في هذا المعنى محمد كمال شبيقة - الدولة الموحدية وتآملات في تاريخها : 151 ، ونرى كما بيناه أن عزة قومه كانت مساهمة على تنفيذ فكرة الثورة لا مولدة لها .



وستتناول فيما يلي بالتحليل الواجهات الثلاث في هذه الثورة .

## II - الواجهة السياسية في ثورة ابن تومرت :

بعدما حل ابن تومرت بإيجلي ، وشرع في الدعوة الى أفكاره بدأ ينضم اليه عدد من الناس ، جعل يتكاثر يوماً فيوماً ، وقد استدعى منه ذلك أن يقوم بعمل سياسي يهدف الى استيعاب هؤلاء الاتباع المتزايدين بأطراد ، ويقوم على تهيتهم نفسياً وتنظيمياً لبناء المجتمع الجديد الذي تهدف ثورته الى اقامته ، وكان يسلك في سبيل ذلك أساليب متعددة تختلف باختلاف الظروف وتتجدد بتجدد الحاجة ، وفيما يلي أهم أساليب العمل في هذه الواجهة السياسية .

### 1 - اعلان المهديّة<sup>(11)</sup> :

من الناحية السياسية تعتبر فكرة المهديّة وسيلة ممتازة لكسب الأنصار ، وضمان ولائهم المستمر ، حيث يلتفون دوماً انقراط حول الشخص الذي يعتقدون أنه المهدي المنتظر ، ويعتقدون أنه سيملا الأرض عدلاً كما ملكت جوراً ، ولذلك فقد استعملها كثير من الساسة والثائرين في مختلف مناطق العالم الاسلامي ، وكان للمغرب نصيب في ذلك<sup>(12)</sup> .

ولم تكن فكرة المهديّة أمراً غريباً على أهل السوس موطن ابن تومرت ، فقد الفوها من الدعوة الشيعية التي وصلت أطراف المغرب ، واستطاعت أن تقيم بهذه المنطقة دولة أسسها ابن ورصند البجلي ودامت ما يقارب القرنين<sup>(13)</sup> . ويبدو أن افتقار هؤلاء الجلبين الى ثقافة اسلامية أصيلة وعميقة سمح بأن يفشو فيهم ضرب من الفكر الخيالي الذي يقوم على العرافة وقراءة الفأل والشعوذة ، وهو ما يجعل استجابتهم لفكرة كفكرة المهدي المنتظر أمراً ميسوراً ، خاصة وقد كانت تروج بالمغرب عموماً بعض الأحاديث المنسوبة الى النبي عليه السلام ، تنبأ بظهور المهدي

(11) ساحتحت من المهديّة هنا باعتبارها حدثاً سياسياً ، وترك الحديث عن الجانب العقدي فيها حيث تناول آراء ابن تومرت .

(12) انظر في ذلك : ابن خلدون - المقدمة : 295

(13) انظر : ص 39 من هذا البحث .

المنتظر في أرض المغرب ، وتجبر بأنه يقوم هناك برد الدين الصحيح»<sup>114</sup> ، ولما انضاف هذا العامل الديني الى ذلك العامل الفكري ، تدعمت عندهم داعية الاستجابة الى دعوة المهدي ، وأصبحت تصادف في نفوسهم رغبة دفينة<sup>115</sup> .

ولم يفت ابن تومرت ان يستغل هذه المعطيات استغلالاً سياسياً فيما هو عازم عليه من مقاومة المرابطين ، وما يستدعيه ذلك من التفاف أتباعه حوله ، واستقطاب المزيد من القبائل والأقاصيص<sup>116</sup> .

ولم يكن ليعلن لأصحابه دون سابق تمهيد بأنه هو المهدي المنتظر ، تحسباً من أن تستعصي هذه المقولة عن تصديق بعضهم رغم عهدهم بفكرة المهدي مطلقاً ، ولكنه كان منذ بدأ يتخير الأتباع بملالة يذكر لهم المهدي مجرداً عن شخصه ، ويشير الى اقتراب ظهوره ، ولما كثر أتباعه عند حلوله بقريته ، جمل « يشوق اليه ، وجمع الأحاديث التي جاءت فيه من المصنفات »<sup>117</sup> ، ولا زال على تلك السيرة حتى اذا « قرر في نفوسهم فضيلة المهدي ونسبه ونمته ، أدعى ذلك لنفسه ... وصرح بدعوى العصمة لنفسه وأنه المهدي المعصوم »<sup>118</sup> .

وقد ذكر المؤرخون تواريخ مختلفة لهذه الحادثة ، تتراوح كلها بين سنة 514 هـ / 1120 م وسنة 516 هـ / 1122 م<sup>119</sup> وبعد المقارنة بين مختلف الروايات

---

(14) انظر : العياشي - للرحدود والوحدة الإسلامية : 22 . وانظر ص 118 إحالة رقم 35.

(15) انظر : سعد زغلول : حمد بن تومرت : 24

(16) من الجانب السياسي للمهدي ابن تومرت ، انظر : عبد الله كتون - حقيقة للرشدة للمهدي بن تومرت : 179

(17) المراكشي - للمجب : 254

(18) نفس المصدر والصفحة ، وانظر أيضاً ابن الأثير - الكامل : 8 / 296

(19) ابن القطان - نظم الجيآن : 74 ترد بين سنة 514 و 516 وهداي في ص 33 فذكر في أحداث سنة 516 أن للمهدي أعلن أمره وبهله الناس . وابن حلاوي - قطعة منشورة بمجلة حسيريس : 82 ذكر سنة 515 ، وكذلك ابن أبي زرع - روض القرطاس : 123 ، وابن القنفذ - الفارسية : 100 ، وابن رشيقي وابن صاحب الصلاة كما روى عنها ابن أبي زرع - روض القرطاس : 127 بذكران سنة 516 ، ولعل هذا الاختلاف في التاريخ رغم أهمية الحدث يرجع الى الخلط بين تاريخ إعلان للمهدي ، وتاريخ التسمية بالمهدي ، هذا الذي وقع بعد إعلان للمهدي كما يهده قول ابن حلاوي - قطعة منشورة بمجلة حسيريس : 82 « وفي سنة ثمان عشرة وخمسة ، تسمى حمد بن تومرت بالسوي بالمهدية » ، ولكن ابن القطان يذهب الى أن التسمية بالمهدي وقعت قبل ذلك بكثير ، وذكر أنه وقت حل صك كتبه ابن تومرت وما ورد فيه « أنا حمد بن عبد الله تومرت وأنا مهدي آخر الزمان » وتاريخه شهر رمضان سنة 511 - نظم الجيآن : 35

يبدو من المرجح أن إعلان المهديّة تمّ خلال سنة 515 ، وأنه بالتحديد كان في شهر رمضان وفي يوم جمعة ، لعلها الجمعة الثانية التي تصادف يوم 13 منه .

وتمّ الاعلان عن المهديّة في موكب مشهود حضره كافة الاتباع وقام ابن تومرت في الجمع خطيباً فقال : « الحمد لله الفاعل لما يريد القاضي بما يشاء ، لا راد لأمره ، ولا معقب لحكمه ، وصلّى الله على سيدنا محمد المبشر بالمهدي الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً ، كما ملئت ظلماً وجوراً ، يبعثه الله اذا نسخ الحق بالباطل ، وأزيل العدل بال جور ، مكانه المغرب الأقصى ، وزمنه آخر الزمان ، واسمه اسم النبي صلى الله تعالى وملائكته الكرام المقربون عليه وسلم . وقد ظهر جور الأمراء وامتلات الأرض بالفساد ، وهذا آخر الزمان ، والاسم الاسم ، والنسب النسب ، والفعل الفعل » . ولما سمع أصحابه المقربون هذه للقالّة ، قالوا له على ما رواه عبد المؤمن بن علي : هذه الصفة لا توجد الا فيك ، فانت هو المهدي » .

ولم يكن هذا المشهد ليشهي دون أن يجني المهدي الثمرة التي من أجلها اصطنع المهديّة ، وهي ضمان مزيد من الانضمام به ، والاخلاص له من قبل أصحابه ، فبسط اليهم يده ليبايعوه ، فبايعوه على ما بايع عليه اصحاب رسول الله ﷺ ، وعلى أنه المهدي ، وعلى أن يكونوا يداً واحدة على القتال والدفاع ، وتمّ ذلك تحت شجرة خروب كعنصر نفسي يزيد في التوثقة حينئذ تذكر بيعة الرسول عليه السلام تحت الشجرة ، وكان السابقون بالبيعة عشرة من أوثق أصحابه وعلى رأسهم عبد المؤمن بن علي ، ثم تابعهم سائر من حضر من الأنصار من مختلف

(20) بوروييه - ابن تومرت : 53

(21) ابن الطنّان - نظم الجمان : 75-76 ، وانظر المراكشي - للمعجب 254-255

(22) يبدو أن هذه هي البيعة الكبرى ، والا فإن أحد اليهود والمرايق كان قد حصل قبل ذلك كما ذكره البيهقي - إخبار للمهدي : 63

(23) انظر : المراكشي - للمعجب : 254-255 ، وابن الخطيب - رقم الخلل : 78 ، وابن خلدون - المعر : 6 / 469

(24) هم كما ذكرهم ابن الطنّان - نظم الجمان : 77 : عبد المؤمن بن علي . وأبو محمد البشير ، وأبو ابراهيم الحارثي ، وأبو حفص عمر بن علي الصنهاجي ، وأبو الربيع سليمان بن الحفري ، وأبو عمران موسى بن قمارا ، وأبو يحيى بن يحيى ، وأبو عبد الله محمد بن سليمان ، وأبو حفص عمر بن يحيى ، وأبو عبد الله بن ملوية . وذكر هذه الأسماء مع بعض الاختلاف البيهقي - إخبار للمهدي : 64-65 ، وابن أبي زرع - روض القرطاس : 123 ، والزركشي - تاريخ الدولتين : 6

القبائل ، حتى اذا ما تم له من المبايعين خمسون رجلاً جعلهم طبقة ثانية بعد طبقة العشرة (25) .

## 2 - تنظيم الأصحاب :

بدأ الأتباع يتكاثرون من مختلف القبائل ، وأدرك المهدي أن السيطرة عليهم ، وتوجيههم نحو الهدف الذي رسمه ، أصبح يقتضي انشاء جهاز تنظيمي ، يحصر هؤلاء الأتباع ، ويسهل مراقبتهم ويحكم ارتباطهم به ويشتمل هذا التنظيم على الهيئات التالية :

أ - أهل العشرة ، أو أهل الجماعة : وهو مجلس يشتمل على عشرة أشخاص عينهم المهدي من خبرة أصحابه والسابقين منهم بالانضمام اليه (26) .

ب - أهل الخمسين : وهو مجلس يشتمل على خمسين شخصاً يمثلون مختلف القبائل ، منهم ستة من هرغة ، وأربعة عشر من تينمل ، وثلاثة من هتاتة ، واثنان من جنفيسة ، وأربعة من صنهاجة ، وثلاثة من هسكورة ، وواحد من سائر القبائل ، وخمسة من الغرباء (27) ، ويضاف اليهم العشرة المذكورون في المجلس الأول .

ج - أهل السبعين : وهو مجلس يشتمل على سبعين رجلاً يبدو أنه يضم زيادة على الخمسين السابقين عشرين من ممثلي قبائل أخرى (28) .

---

(25) من اعلان المهدي : انظر - بوروييه - ابن تومرت : 33 وما بعدها .  
(26) ذكر ابن أبي زرع - روض القرطاس : 123 أن هؤلاء هم : عبد المؤمن بن علي ، وأبو محمد البشير ، وأبو حفص عمر بن علي أزنجان ، وسليمان بن خلوف ، وأبراهيم بن اسحاق الخزرجي ، وأبو محمد عبد الواحد المصري ، وأبو عمران موسى بن غمار ، وأبو عثمان بن مخلف ، وأبو يحيى بن بخت ، وللاطلاع هؤلاء تسعة تكملتهم من المصادر الأخرى أبو عبد الله بن ملوية . قلون بما ورد في المقتبس من الانساب للمصري : 32-33 وفي رقم الحلال لابن الخطيب : 79 ولا تختلف هذه القائمة كثيراً عن قائمة العشرة السابقين بالبيعة .  
(27) انظر : ابن القطان - نظم الجبلان : 30 وما بعدها ، والمصري - للمقتبس من الانساب : 40 وما بعدها .  
(28) ذكره ابن القطان - نظم الجبلان : 29 نقلاً عن ابن اليسع ، وقال اني لا اراه صحيحاً . وتكره ابن الأثير - التكميل : 8 / 298 ، وابن الخطيب - رقم الحلال : 79 ، 57 .

ويبدو أن هذه المجالس كان لها دوران أساسيان : الأول المحافظة على الأنصار وضمان تبعيتهم وامتثالهم ، ولهذا كانت تركيبتها من مختلف القبائل ، وكان أفرادها قد « انعقد لهم من البر والتكرمة ما أنقضهم الى أن تسمع بقية عوامهم منهم وتطيع »<sup>29</sup> . والثاني ، إبداء الرأي في سياسة الجماعة الجديدة والمداولة في مشاكلها ، وذلك في ترتيب تنازلي حسب أهمية المشكلة المطروحة ، فكان المهدي وأصحابه « اذا قطعوا الأمور العظام يخلون بالعشرة لا يحضر معهم غيرهم ، فاذا جاء أمر أهون أحضروا الخمسين ، فاذا جاء دون ذلك ، أحضروا السبعين رجلاً ، وفيما دون ذلك لا يتأخر أحد عن دخل في أمره »<sup>30</sup> .

ويلحق بهذه المجالس مجلس آخر يسمى أهل الدار وهم المختصون بخدمة المهدي والقيام على شؤونه في كل أوقاته<sup>31</sup> .

أما سائر الأنصار فقد رتبهم المهدي اصنافاً تكون أحياناً بحسب القبائل وأحياناً بحسب المهن ، وهذه الأصناف هي : صنف الطلبة ، وصنف الحفاظ وهم صغار الطلبة ، وأهل هرمة ، وأهل تينمل ، وأهل جيديوه ، وأهل جنفيسة ، وأهل هتاتة ، وأهل القبائل ، وصنف الجنند ، وصنف الغزاة ، والرماة . وقد كان لكل صنف من هذه الاصناف رتبة لا يتعداها الى غيرها لا في السفر ولا في الحضر<sup>32</sup> ، وذلك في سبيل المزيد من الانضباط والانقياد .

ان الملاحظ لهذا التنظيم ، يرى أنه بني بشكل يتناسب مع بداية التحرك السياسي والحريي للمهدي ، فهو رغم بساطته يلبي المطالب الثلاثة الأساسية : جهاز سياسي يقرر المصير ، وجهاز تربوي يحفظ المبادئ ويعمقها ، وجهاز حربي يحمي الجماعة الناشئة ويعمل على نموها وامتدادها ، وقد أشار ابن الخطيب الى هذا المعنى حيناً ذكر الأدوار المناطة بكل صنف فقال : « أهل الجماعة للتفاوض

---

(29) ابن القطان - نظم الجبان : 81

(30) نفس المصدر والصفحة

(31) انظر : نفس المصدر : 33

(32) انظر : هوييه - ابن تومرت : 77 وما بعدها

والمشورة . . . وأهل حسين وسيعين والحفاظ والطلبة لحمل العلم والتلقي ، وسائر القبائل لمداغمة العدو . . . ٣٥٤ . ولعل ابن تومرت قد اشتق هذا التنظيم من النظام الشوري الذي عمل به الرسول ﷺ وخلفاء الراشدون بعده ، وأضاف إليه اقتباساً من نظام مجالس الأعيان الذي كان سائداً في المنطقة الجبلية البربرية قبل توحيدها على يد يوسف بن تاشفين ٣٥٥ .

### 3 - الحملة الاعلامية :

بدل المهدي جهداً كبيراً في تهيئة النفوس لتقبل دعوته ، والتحمس لتحملها والقيام بشرها ، وذلك بتنظيم حملة اعلامية واسعة تهدف الى التأثير النفسي بيسر القوة والاعتزاز في نفوس أصحابه ، والضعف والانخضال في نفوس أعدائه من الرابطين وأتباعهم ، وكانت هذه الحملة تعتمد على عنصرين أساسيين :

أ - بعث الثقة بالنفس : كان لا بد أن يؤمن أتباع المهدي إيماناً عميقاً بأنهم على الحق الذي يفودهم الى الفلاح في الحال والمآل ، حتى يعطيهم هذا الايمان الدفع لصيانة الجباة ومقاتلة أعدائها ، وفي سبيل ذلك جعل يذكرهم جملة من الأحاديث النبوية في الطائفة التي تقايل على الحق وتقوم به في آخر الزمان ، وأن هذه الطائفة تكون في المغرب ٣٥٦ ، حتى اذا تركز في الأذهان عظمة تلك الطائفة ووفير فضلها ، وطمعت النفوس اليها ، أعلن لهم أنهم هم المعنيون بتلك الطائفة قائلاً : « ما على وجه الأرض من يؤمن إيمانكم ، وأنتم العصاة المعنيون بقوله عليه الصلاة والسلام : لا تزال طائفة بالمغرب ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله ، وأنتم الذين يفتح الله بكم فارس والروم ويقتل الدجال ، ومنكم الأمير

(33) ابن الخطيب - رقم الحلال : 57

(34) انظر : عبد الله علام - الدولة الموحدة بالمغرب : 169-70

(35) وردت في مجموع أمز ما يطلب لابن تومرت : 268 وما بعدها ، مجموعة من الأحاديث في هذا السياق ، من بينها ما أخرجه مسلم في كتبه الامارة عن سعد بن أبي وقاص قال : قال رسول الله ﷺ : لا يزال أهل المغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة . وقد ذكر النووي في معنى أهل المغرب عدة أوجه منها العرب لاختصاصهم بالدور الكبير الذي يطلق عليه الغرب ، ومنها أهل المغرب من الأرض ، ومنها أهل الشدة والجلد ( انظر شرح مسلم للنووي : 13 / 68 ، ط : حجازي القاهرة ) .

الذي يصلي يعيسى بن مريم ، ولا يزال الأمر فيكم الى قيام الساعة» ٥٥ ، وعلى هذا النسق كان يزور في أتباعه الثقة بالنفس ، ويصنع منهم قوة معنوية صامدة .

ب - الطعن في الأعداء : عمد المهدي الى الطعن في المرابطين وبيان أنهم أهل الباطل الذين سيكون مآلهم الخذلان والخرقة ، وأنفق في ذلك جهداً كبيراً ، وأصدر بيانات ضافية إمعاناً في غرس الشعور بالعلو عليهم في أتباعه ، وتصعيداً لاستعدادهم ونزوعهم لمحاربتهم والاطاحة بهم .

وسلك في ذلك مسالك شتى ابتدأها بإيراد جملة من الأحاديث تفيد أن الاسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً ، وجملة أخرى تبين علامات الطائفة التي ستكون على يدها غربة الاسلام ، ليخلص آخر الأمر الى الاعلان بأن هذه الطائفة هي طائفة المرابطين لانطباق العلامات عليها ، فهي الزائفة عن الحق ، الخائسة عن الطريق ٥٦ .

وبعد هذا التعميم يعمد المهدي في ذم المرابطين وبيان معايبهم وحيادهم عن الحق ، فهم في عقيدتهم غير مخلصين لحقيقة التوحيد ، بما يخالف تصورهم من تشبيه وتجسيم للذات الإلهية ، كما تبين له في المناظرات التي أجراها معهم ٥٧ ، وهم في حكمهم متسلطون معتدون « أهانوا كثيراً من الناس وعذبوهم على أديانهم ، ومنهم من قتلوه على دينه بعد التعذيب ليعتبر غيره » ٥٨ . وهم مفسدون في الأرض ، فقد تمادوا « على هلاك الحرث والنسل والاعتداء على الناس في أخذ أموالهم وخراب ديارهم وفساد بلادهم وسفك دمائهم ، واستباحوا أكل أموال الناس بالباطل ، وأخذ أموال اليتامى والأرامل ، ونالوا كلهم على ذلك وتعاونوا عليه فرحين

---

(36) المراكشي - المعجب : 255-56 .

(37) انظر في ذلك : ابن تومرت - مجموع أمز ما يطلب : 258 وما بعدها حيث خصص باب في طوائف الباطنيين للمكثين والمجسّمين وعلاماتهم ، وباب في ما جاء في غربة الاسلام .

(38) انظر : ابن القطان - نظم الجبان : 85 ، ويبدو أن اتهام المرابطين بالتجسيم اقتضته الدعاية ولم يصدر عن نظر علمي حقيق ، كما سيتبين بعد حين .

(39) ابن تومرت - الرسالة للظمة : 106 .

مسرورين ... يجمعون الحرام ويتمتعون بالسحت ، حتى اعتادوا الاسراف والتبذير» (١٠) ، كما أنهم يمارسون التمييز الطبقي والظلم الاجتماعي « فإذا رأوا جسماً سفياً وضيقاً ، على الفجور والخمر مصرّاً ، أو قاطعاً للطريق سفكاً أو عاصياً فاجراً ، أو متهاوناً بالدين مستخفاً بالحق قريبه ورفعه وكرموه ، لفعله مثل أفعالهم ، وسلوكه لسبيلهم ، ونسبوه الى الهدى والسنة ، وأعطوه السحت والخبيث ليتقوى به على قطع طريق الآخرة ، وسفك دماء أهل التوحيد » (١١) .

وكان الى جانب هذا التشنيع بالمرابطين ، والتشهير بمثاليهم وعيوبهم يتصلدى بالرد على ما يروجون به قلحاً في شخصه ، وتهجيناً لأرائه وأسس دعوته ، وبين سفة أقوالهم في ذلك حتى لا تنزع ثقة أصحابه به ، وحتى يزدادوا استنفاصاً لهم بما يظهر من تزيفهم في أسلوب دعائي مضاد يقطع الطريق على دعاية الخصوم ، ومن ذلك قوله : « وتقولوا علينا ما لم نقل تهجيناً وتبغيضاً للحق عند العوام حتى لا يستمعوا اليه ، ولا يقبلوه ، وعلوا لهم جهلاً من الأبواب ، ونسبوا ذلك كله اليها ليقرروا به بغض الحق في قلوب الناس ، ودلسوا عليهم بهذه الأبواب ليكون ذلك تنفيراً لهم عن سماعها فضلاً عن قبولها ، فمنها أنهم قالوا : هذا رجل يكفر للمسلمين ، ويمتنع من الصلاة على أهل القبلة . . . » (١٢) .

وامعاناً في تهجين المرابطين وتحقيرهم ، اصطنع لهم ألقاباً مشينة مثل « الزراجنة » تشبيهاً لهم بطائر أسود البطن أبيض الريش يسمى الزرجان ، لأنهم يبيض الثياب سود القلوب ، ومثل « الحشم » لتلثمهم كما يتلثم الحشم» (١٣) ، وكان اللقب الذي صار أكثر انتشاراً هو « المجسمون » ، وسبب تلقيبهم به أنه « قال للموحدين : ما يقولون ؟ بعد أن سمع منهم كلاماً من عندهم ، قالوا له : لقبونا ، قال : وكيف لقبوكم ؟ قالوا : يقولون خوارج ، قال : سبقونا بالقبيح ، لو كان

(١٠) نفس المصدر والمفحة .

(١١) نفس المصدر : ١٠٧

(١٢) نفس المصدر : ١٠٨

(١٣) ابن القفطان - نظم الجمان : ٨٥



خيراً أحجموا عنه ، وما سبقونا اليه ، لقبوهم أنتم ، فإن الله ذكر في كتابه « فمن اعتلى عليكم فاعتدوا عليه » ، قولوا لهم أنتم أيضاً للمجسمون «<sup>81</sup>» .

. وظل ابن تومرت يردد هذه المعاني على الأسماع في خطبه المتعددة ، ويكتب بها كتبه الى القبائل «<sup>82</sup>» ، حتى اذا وثق من تأثيرها في النفوس ، واقتناع الناس بها ، انتقل الى الخطوة التالية التي هي ثمرة لها ، فلذا هو يعلن أن « جهاد الملتزمين قد تعين على كل من يؤمن بالله واليوم الآخر ، لاعلر لأحد في تركه ، ولا حجة له عند الله »<sup>83</sup> . ولما تشبعت النفوس بمعنى الجهاد ، وتاقت الى مقاتلة المرابطين ، مع إيمان راسخ بأن ذلك موقف حق ، واستعداد كبير للطاعة والتضحية ، قرر المهدي أن ينتقل الى مرحلة الهجوم على حكام مراكز وأتباعهم للقضاء على دولتهم ، وافتكاك السلطة منهم .

### III الواجهة العسكرية :

لم يبدأ المهدي المرابطين بالحرب أولاً ، بل سبق لهم الدعوة لاتباع الحق كما كان يراه ، والارعواء عن الباطل الذي هم فيه ، محاولاً اقناعهم بدعوته سليماً ، وجعل يبعث لهم بذلك البعث والرسائل متدرجاً من اللين الى الشدة ، وبما قاله لهم في أحد رسائله : « قد أمرناكم بما نأمر به أنفسنا من تقوى الله العظيم ولزوم طاعته ، وإن الدنيا مخلوقة للفناء ، والجنة لمن اتقى ، والعذاب لمن عصى ، وقد وجبت لنا عليكم حقوق بوجوب السنة ، فإن احيتموها كنتم في عافية ، والافسنستعين بالله على قتلكم ، حتى ندمحو آثاركم ، ونكدر دياركم ، ويرجع العامر خالياً ، والجديد بالياً ، وكتابنا هذا اليكم اعداراً وانذاراً ، وقد اعلر من أنلر ، والسلام عليكم سلام السنة لا سلام الرضى »<sup>84</sup> . وبما أوصى به أصحابه عندما بعثهم الى المرابطين قوله : « اقصدوا هؤلاء المارقين المبذلين ، الذين تسموا بالمرابطين ،

(44) البليق - أخبار المهدي : 81 ، وانظر : ابن الخطيب - رقم الحلال : 81 .

(45) انظر : ابن الفطان - نظم الجيهان : 84 ، وأبرز نموذج لذلك هو الرسالة للنظمة .

(46) ابن تومرت - الرسالة للنظمة : 105-106 .

(47) ابن الخطيب - رقم الحلال : 81 .

فادعوهوم الى امانة المنكر ، واحياء المعروف ، وازالة البدع ، والاقرار بالامام المهدي المعصوم ، فإن أجابوكم فهم اخوانكم في الدين ، لكم ما لهم ، وعليهم ما عليكم ، وإن لم يفعلوا ، فقاتلوهم » .

وعندما لم يجبه المرباطون الى دعوته اذ يعتبرون أنفسهم على الحق ، ويعتبرونه على الباطل ، جعل يعد العدة لغزوهم ، وبادر بكسب القبائل المجاورة ، وركز دعوته فيهم ، ليكونوا له سنداً : يجمعون ظهره ، « فأمر رجالاً منهم من استصلح عقولهم بنصب الدعوة ، واستأله رؤساء القبائل » ، ثم جعل يجمع الجيوش والمقاتلين ويتخير منهم القوى الصادق فيقيه ويعد الضعفاء والمنافقين » .

ولما استكمل عدده وعدته ، شرع في وقائعه الحربية مبتدئاً بالقبائل والقرى القريبة منه من تدين بالولاء والطاعة للمرابطين ، وجعل يغزوهم في احداث متتالية دوئها هواذة ابتداء من 515 هـ / 1121 م ، وقد عرض البيهقي هذه الوقائع بكثير من التفصيل مترجماً لها بالغزوات » ، وذكر ابن الخطيب أنه كان يحالفه النصر في أكثرها ، وتحقق به الهزيمة في بعضها » . وكان يقود بعض هذه الوقائع بنفسه » ، ويوكل قيادة أخرى الى أصحابه ، وعلى الأخص منهم أبو محمد البشير الذي كان على حنكة عسكرية بالغة ، وعبد المؤمن بن علي الذي كان ذا شجاعة ودهاء .

ولم يكن المهدي يألو في تشجيع أصحابه على الحرب والصبر عليها ، لا بالأقوال والمواظف فحسب ، ولكن بالأسوة واظهار ضروب من الاقدام والتصلي ،

(48) للراكني - للمعجب : 259

(49) للراكني - للمعجب : 255 ، وانظر : النوري - نهاية الأرب : 22 / 189

(50) روى المؤرخون أحداثاً في ذلك عرفت بالتمييز ، انظر ص 140 من هذا البحث .

(51) انظر : ابن القطان - نظم الجيوش : 81

(52) انظر : البيهقي - أخبار المهدي : 65 وما بعدها .

(53) قال ابن الخطيب - رقم الحلال : 86 : « ذكر أنه كان لطفقة المهدي من المرحلين على المرابطين في الحروب التي كانت بينهم نحو أربعين هزيمة ، حتى كانت هذه [ أي موقعة الجحيرة ] عليهم » انظر بعض هذه الوقائع في : ابن خلدون - المعبر : 6 / 470 ، وابن الأثير - الكامل : 8 / 296

(54) ذكر البيهقي - أخبار المهدي : 65 ، سبع غزوات شارك فيها المهدي

حتى انه تعرض في كثير من الأحيان الى السقوط في الميدان والى جراحات السيوف . ويبدو أنه كان يتصف بخبرة عسكرية تظهر في الزام عسكريه ببعض قواعد حربية ، مثل سلوك المراقبي العالية ، وحمل العدو على الصعود اليهم دون ان يهبطوا للوطاء ، وأمرهم بالتخاذ الأبراج العالية للمراقبة .

وفي سبيل أن يكون أكثر منعة من صكر الموابطين جغرافياً وبشراً ، انتقل بعد ثلاث سنوات من اقامته بإيجلي الى مدينة جبلية منيعة هي « تينمل » التي قال ابن الخطيب في وصف منعتها : لا يعلم مدينة أحصن من تينمل ، لا يدخلها الفارس الا من شرقها ، وهو الطريق اليها من مراكش بطريق أوسع ما فيه أن يمشي عليه الفارس وحده ، وأضيقة أن ينزل على فرسه خوفاً من سقوطه ، والطريق مصنوعة في نفس الجبل تحت راكبها حافات وفوقه حافات ، وفيها مواضع مصنوعة بالخشب ، اذا أزيلت منها خشبة لم يمر عليها أحد .

والى جانب هذه الحصانة المكانية ، تقع هذه المدينة في منطقة كثيرة السكان مما يؤلف منافعاً صالحاً للدعوة ، وكان أهلها قد استجابوا لما يدعو اليه ابن تومرت وأعلنوا طاعته وبعثوا رسلهم الى الامام المهدي رضي الله تعالى عنه ، يعلمونه بطاعة هزيمة الجبل ، وأن يجيئه وسكنه عندهم أصلح له ، وأقرب من تسامع الناس به ، فرحل اليهم رضي الله تعالى عنه بجميع من أطاعه ، وحلّ بتينمل ، وأكرمه أهلها وأنزلوه في المدينة ، وأضافوه وأطاعوه وبأيموه ، فرأى من كثرتهم ومنعة موضعهم ، وحسن بلدهم ما رآه .

ولما تعزز المهدي بهذا الموقع الجديد ، وتدعم صفه بأهله ، مع ما اكتسب أصحابه من الخبرة والجسارة في تلك المواقع التي خاضوها مع عمال الموابطين ، لوح

(55) انظر : البديق - أخبار المهدي : 68-69

(56) نفس المصدر : 75 ، وانظر : عبد الله حلام - الدعوة الموحدية بالمغرب : 206

(57) ابن الخطيب - رقم الخلل : 83 ، وانظر : ابن حلفوي - قلعة منشورة بمجلة هسبريس : 82 ، وبليسي وتباس - مساجد وتلاع موحدية 1 وما بعدها .

(58) ابن السلطان - نظم الجبلان : 93-94

ببصره الى مراكز حيث مركز السلطة الذي يهدف الى السيطرة عليه للاطاحة بالدولة القائمة ، ولا زال يهدف لذلك بالمواقع الصغيرة حتى اذا كانت سنة 524 هـ / 1129 م جهز جيشاً عظيماً يبلغ أربعين ألفاً ، وأمر عليه أبا محمد 'نيسير' ، وسيره لغزو مراكز ولكن الحظ لم يكن حليفه ، فانهمز هزيمة منكرة ، وقتل قائده وعدد عديد من جنده ، وعرفت الموقعة بموقعة البحيرة<sup>59</sup> . ومع هذه الهزيمة المنكرة لم يأس المهدي من النصر ، واحتسب ذلك من الابتلاء . وحتى يخفف وطأة الانكسار على أصحابه ويمجد فيهم الأمل ، قال لأول قادم يخبره بما وقع : هل عاش عبد المؤمن بن علي ؟ فلما اجابه بالاجاب قال : كأنه لم يمست أحد ، والبركة في بقاءه ، وكأنكم بالفتح<sup>60</sup> ، ولم يزد بعد ذلك طويلاً حتى توفي<sup>61</sup> .

#### IV. الواجهة التربوية والاجتماعية :

كان المهدي يولي الجانب التربوي والاجتماعي اهمية بالغة ويخصص لها جهداً كبيراً ، فقد كان يهدف الى أن يصنع مجتمعاً جديداً انطلاقاً من هذه الجماعة التي أحاطت به والتزمت بدعوته ، وهو لذلك ما فتىء منذ أعلن أمره يربي في أتباعه دعائم عقيدة وأخلاقية واجتماعية يملؤها اليهم في تعاليم نظرية ، ويأخذهم بها في نسق تربوي عملي ذو وب ، وكان يعتبر هذا الجانب في ثورته الجانب الأساسي الذي من أجله يمارس النشاط السياسي والنشاط العسكري ، فهدف الثورة هو تعميم تصور عقلي صحيح ، وعلاقات اجتماعية تقوم على أساس اسلامي ، وفي سبيل ذلك كان يأخذ أصحابه بتربية علمية وتربية اجتماعية جادة .

#### 1 - التربية العلمية :

وجد المهدي نفسه بين قوم أغلبهم من البدو ، لا يستطيعون استيعاب العلوم

(59) انظر تفصيل ذلك في : المراكشي - المسجب : 260 ، ابن الأثير - الكامل : 8 / 296 ، وابن خلدون - العبر : 6 / 271 ، والزركشي - تاريخ الدولتين : 7 ، ومثل بعض الباحثين هذه الهزيمة بانكسار غواطر القبائل التي حافلة التميز ( انظر ص 140 من هذا البحث ) ، انظر في ذلك : عبد الله هلام - الدهرة للوحدة بالقرب : 211

(60) ابن الفطاح - نظم الجبان : 122 ، وقرآن بالبيدق - أخبار المهدي : 74  
(61) انظر تفصيل هذه الأحداث في هوسي ميزنا - التاريخ السياسي للموحدين : 66 وما بعدها ، ويوربية - ابن تومرت : 59 وما بعدها .

الشرعية وبالأخص علم العقيدة منها كما هي مقررة في الكتب التي يضعها العلماء ، ولذلك فإنه بادر بتأليف كتب لاتباعه في التوحيد خاصة توخى فيها أسلوباً ميسراً سهل المأخذ ، وقد وضع بعضاً منها باللسان البربري<sup>(62)</sup> الذي يتكلمه القوم ، حيث ان بعضاً منهم لا يخلق اللسان العربي ، قال ابن خلدون : « فنزل على قومه وذلك سنة خمس عشرة وخمسة ، وبني رابطة للعبادة ، فاجتمعت اليه الطلبة والقبائل يعلمهم المرشدة في التوحيد باللسان البربري »<sup>(63)</sup> .

كما ألف ايضاً كتاباً أكثر من المرشدة تفصيلاً سمي بكتاب التوحيد ، يشتمل على تعاليم في العقيدة جعلها أساساً وركز فيها القول ، الى جانب تعاليم أخرى في الأخلاق والتشريع ، وقد عرض ابن القطن محتوى هذا الكتاب فقال : « وهو سفر مجلد يحتوي على معرفة الله تعالى ، والعلم بحقيقة القضاء والقدر والايان والاسلام والصفات وما يجب لله تعالى ، وما يستحيل ويحوز عليه ، والايان بما أخبر به ﷺ بما طريقه الاخبار بما أعلمه الله تعالى من غيبه ، ولعلم من أصول الدين ومعرفة المهدي وأنه الامم ، ووجوب الامامة ، وما يجب له من التميز والتوقير ، وأن الهجرة اليه واجبة لا يحول بينها وبين احد من المسلمين أهل ولا ولد ولا مال ، وأن من سمع بأمره وجبت عليه الهجرة اليه ، ويكفر من لم يصل عليه ولم يطمعه ، وذكر لهم في الآداب بينهم ، وعلامة المؤمن ، وما يجب على المؤمن فعله من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وأخى بينهم فيه ، وذكر لهم علامة المنافقين ، وبينها بأوضح بيان »<sup>(64)</sup> .

ويبدو من هذه المواضع أن الكتاب تضمن أهم الأسس التي كان المهدي يعتمز إقامة المجتمع عليها ، سواء في مجال التصور العقدي أو في مجال السلوك الاجتماعي وسمي بكتاب التوحيد اشارة الى مفهوم التوحيد في أبعاده المختلفة عقيدة

(62) يسميه بعض المؤرخين باللسان العربي ، وكان للمهدي مجيئه مع اللسان العربي ، ويستعملها في خطبه وتأليفه حسب المقام .

(63) ابن خلدون - البر : 469 / 6 ، وانظر : الزركشي - تاريخ الدولتين : 5

(64) ابن القطن - نظم البيان : 27 و 127 ، وقارن بين الخطيب - رقم الحفل : 80

وسلوفاً فردياً واجتماعياً ، وهو ذلك المفهوم الذي جعله محوراً لدعوته .

وحتى يسر على أتباعه استيعاب هذا الكتاب ، جعله أقساماً سبعة بحسب أيام الأسبوع ، وأخذهم بقراءة قسم كل يوم اثر صلاة الصبح وبعد صلاة المغرب بعد قراءة حزب من القرآن ، وجعل يقوم على تعليمهم بنفسه ، وقد يستعين ببعض التلاميذ من أصحابه ، وقسم للتعليم مجموعات تحتوي كل واحدة على عشرة أشخاص ، عليهم نقيب يعينهم في التعليم<sup>(65)</sup> . وقد يسلك في تعليمهم أساليب طريفة ، فربما « عسر عليهم حفظ الفاتحة لشدة عجمتهم ، فعدد كلمات أم القرآن ، ولقب بكل كلمة منها رجلاً ، فصنفهم صفاً ، وقال لأولهم : اسمك الحمد لله ، ولثاني : رب العالمين ، وهكذا حتى تمت كلمات الفاتحة ، ثم قال لهم : لا يقبل الله منكم صلاة حتى تجمعوا هذه الأسماء على نسقها في كل ركعة ، فسهل عليهم الأمر وحفظوا أم القرآن<sup>(66)</sup> . وكان مع هذه الأساليب الطريفة ، ينقل اليهم المواعظ والأمثال ، ويقرب لهم المقاصد ، فجذب نفوسهم واستجلب قلوبهم ، وسهل عليهم التعليم<sup>(67)</sup> .

ولكنه اذا كان يسلك في التعليم الأساليب الطريفة اللينة في سبيل الافهام ، فإنه ما كان يتساهل فيما قد يبلي به البعض من التهاون في حضور الأوقات المقررة ، أو في حفظ ما يطلب منه حفظه ، بل انه عندئذ يلجأ الى التأديب الذي قد يصل الى التعزيز بالسياط<sup>(68)</sup> .

## 2 - التربية الاجتماعية :

الى جانب ذلك التعليم الرسمي ، كان المهدي يفرس في أتباعه عادات جديدة في الأخلاق العامة وطرق التعامل ، مستقاة من تعاليم الشريعة الاسلامية ،

(65) نفس المصدر : 26-27

(66) السلاوي - الاستقصاء : 1 / 138

(67) ابن الخطيب : - رقم الحفل : 80

(68) ابن القطان - نظم الجمان : 29

فأخذهم بالتعشف في حياتهم ، و « الاقتصار على القصير من الثياب القليل الثمن » ، والزهم بأن يحترموا أملاك بعضهم ، وأن يلبوا استغاثة المظلوم ، وأن يتحروا الأدب في تعاملهم « وكل من لم يتأدب بما أدب به ، ضرب بالسوط المرة والمرة ، فإن ظهر منه عناد ، وترك امثال الأوامر قتل ، ومن داهن على أخيه أو أبيه أو ابنه قتل » ، وهو مسلك في الشدة والحزم ، يعكس مدى حرص المهدي على نظافة المجتمع الذي يعترمه بنامه .

وكان الى جانب ذلك يعمد الى عقد المؤاخاة بين الأفراد والقبائل ، تأصيلاً للمودة ، وتسهيلاً لاقامة العلاقات الاجتماعية السليمة على وجه تلقائي ، ويبدو أيضاً أنه كان يعمل على التخفيف من حدة العصبية القبلية الضيقة ، وذلك بالتشجيع على التزاوج المتبادل بين القبائل كما فعل مع عبد المؤمن اذ زوجه من فتاة من تينمل ، وهي التي ولدت له أبا يعقوب يوسف الذي أصبح خليفة من بعده . وقد تجرأ أن تسود جماعته عدالة اجتماعية ، فكان يرد الزكاة من أغنيائهم على فقرائهم ، كما كان يقسم الغنى بينهم بالقسط .

ففى ابن تومرت عقداً من السنين يضع أسس هذه الثورة في واجباتها الثلاث ، في جهد لا يني ، وعزيمة لا تغلها الأحداث ، ولا توهنها عوامل الشيطان الكثيرة ، حتى استطاع أن يوفر العوامل الصالحة لنمو هذه البلرة التي بلورها ، ولكنه قبل أن يشهد نجاح الثورة وبسط سلطانها الفكري والسياسي والعسكري الذي لم يتم الا على يد خليفته عبد المؤمن ، لبى داعي ربه ، ولم يبلغ من العمر الا خمسين عاماً .

(69) ابن الأثير - الكامل : 8 / 296

(70) ابن النطان - نظم الجبلان : 128

(71) نفس المصدر : 27 ، وربما يكون المقصود بالقتل للروائح التي فيها تحديد شرعي ، فقد عهدنا للمهدي حرصاً على تطبيق العقوبات حسب التحديد الشرعي .

(72) انظر : أبو القاسم المصري - للفتن من الأنساب : 38 ، وابن النطان - نظم الجبلان : 97 وابن الخطيب - رقام الجبلان : 80

(73) انظر : لأراكشي - للمصنف : 308

## V - وفاة ابن تومرت :

اختلف المؤرخون في تاريخ وفاة المهدي ، فبينما يذكر ابن خلدون انه توفي سنة 522م ، يتفق سائر المؤرخين على أنه توفي سنة 424 هـ / 1129م . ويبدو بعد مقارنة الروايات ان وفاته كانت يوم الأربعاء الثالث عشر من رمضان من هذه السنة<sup>(74)</sup> . وأشار عدد من المؤرخين الى أن هذه الوفاة لم يقع الاعلان عنها عند وقوعها ، بل بقيت سرّاً ، فقد ذكر ابن القطان انه « لما توفي رضي الله تعالى عنه كنم أصحابه وفاته ، وما كان يعلمها الا أهل الدار المسمون قبل ، وهم خدمته وأخته شقيقته ، ولقد كتمت ذلك عن زوجها وأكابر أصحابه »<sup>(75)</sup> ، وغادى ذلك الكتمان ، والأمر تدبر باسمه حتى سنة 529 حينما وقعت مبايعة عبد المؤمن بن علي<sup>(76)</sup> .

ولما اشتد المرض بالمهدي شعر بدنو أجله ، وجعل يشير بذلك الى خواصه طالباً منهم أن يستصحوه فيما بدا لهم ، فجعلوا يستصحونه في أمور عدة وهو يجيبهم ، وختتم بقوله : أقول لكم كما قال رسول الله ﷺ : ولا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تقاطعوا ولا تدابروا ، وكونوا عباد الله اخوانا ، ألا قد بلغت ، ألا قد بلغت ، ألا قد بلغت<sup>(77)</sup> .

ولما كان اليوم الأخير ، أراد أن يودع أتباعه الوداع الأخير ويزودهم بمواعظه ، فكان مشهداً رهيباً ، أجهشت له النفوس بالبكاء ، حيث ركب بغلته يشده اثنان من أصحابه ، وجمع الناس ليسمعهم كلامه ووداعه ، وأمر أن يكون الرجال أمامه

(74) ابن خلدون - العير : 6 / 472

(75) انظر : البيهقي - أخبار المهدي : 79 وابن القطان - نظم الجبان : 74 ، والمراكشي - المعجب : 262 ، وابن عسلي : قطعة منشورة بـسبـيس : 93 ، وابن خلكان - الوفيات : 5 / 53 . وابن الخطيب - رقم الحلال :

86 ، وابن أبي زرع - روض القرطاس : 125

(76) انظر : بـرـويـه - ابن تومرت : 75

(77) ابن القطان - نظم الجبان : 130 ، وانظر : ابن الخطيب - الحلال الموشية : 86

(78) انظر : نفس المصدر : 168 ، 209 ، وابن عسلي - البيان المغرب : 1 / 449 ، ولكن البيهقي - أخبار المهدي : 77 يسوق الخبر بما يفيد أن الإخفاء دام ثلاث سنوات فقط .

(79) انظر البيهقي - أخبار المهدي : 79 . وللمزيد جزء من حديث أورده البخاري في كتب الأدب ، باب ما ينهي عن التحسد والتدابير



والنساء خلفه ليسمعوا كلهم كلامه ، ثم وعظ الناس حتى أصبحى النهار ، ثم قال :  
اعرفوني وحققوني ، أنا مسافر عنكم سافراً بعيداً ، فضج الناس بالبكاء فقالت له  
أخته زينب : والى أين تغيب عنا ؟ ألم يكفك أن غبت عنا خمسة عشر عاماً ؟ وقال له  
الحاضرون : ان كنت تسير الى الشرق تسير معك ، فقال : ليس هذا سافراً يسافره  
معي أحد ، إنما أسافر وحدي ، ثم دخل ولم يره أحد أبداً .

---

(80) ذكر البندق - أخبار المهدي : 78 ، أن للمهدي شعر بغير أجمه قبل وفاته وذلك بأن سمع حلقاً في بيته قبل ستة أيام  
يقول له :

كانني بهذا البيت قد باد أمله	وقد درست اعلامه ومتزله
فأجابه المهدي :	
كذلك أسور الناس بيل جعلها	وكل فتى حلقاً مثل غصائله
فقل له :	
تزد من الدنيا فانك راحل	وانك مسؤول فما أنت تافله
فأجابه :	
أقول بأن الله حق شهوده	وذلك قول ليست تخشى فضائله

(81) البندق - أخبار المهدي : 77 ، وانظر : ابن القطان - نظم الجبان : 126 . وقد دفن المهدي بتحمل حيث كان  
يزور قبره الأمراء الموحدين من بعده . إلا أن قبره لم يبق له أثر اليوم ، وقد تمت زيارة المكان ( حل بمدينة 100  
كلم جنوب مراكش ) ، فإذا هو لم يبق فيه من الآثار إلا جدران لسجد يدنو أنه كان عظيماً ، تحيط به آثار القبرة  
قديمة ، ويزعم بعض أهل المنطقة أن قبر المهدي يوجد تحت شجرة فيرمية من آثار المسجد . ويدون سياسة  
للمرتين المعانية للموحدين كان لها دور في طمس معالم الموحدين ، وقبر المهدي خاصة .



## الفصل الرابع

### شخصية ابن تومرت وآثاره

#### I شخصية المهدي :

ان الثورة السياسية والعقدية التي قام بها للمهدي بما فجرت من صراع أسفر عن مؤيدين متصربين ، ومعارضين طاعنين ، وأدى أخيراً الى سقوط دولة المرابطين وقيام دولة الموحدين ، جعلت المؤرخين والدارسين يختلفون في وصف خصاله ، وتقييم شخصيته ، والحكم عليه ، اختلافاً كبيراً بين التناقض ، فبينما رفعه بعضهم الى درجة قريبة من القداسة<sup>(1)</sup> ، ووصفه بأنه الاسام المعصوم والمهدي المعلوم<sup>(2)</sup> ، أنزله آخرون الى درجة الشعوذة ، ووصفه بعضهم بأنه « دجال كذاب ظالم متغلب بالباطل ، ملك بالظلم والتحيل »<sup>(3)</sup> ، وبين هذا وذاك درجات من الأوصاف والأحكام أقرب الى الاعتدال وأبعد عن الهوى .

وليس الاختلاف في تقييم شخصية المهدي يرجع الى اختلاف المواقف من الثورة التي أحدثها فحسب ، ولكنه يستمد وجوده أيضاً من عناصر تكوينه الشخصي ، فإن بعض تلك العناصر يكتنفها من الغموض ما يجعل الدارس يقف امام شخصية تشبه اللغز ، اذا هم بالحظ منها وجد فيها جوانب تستحق التقدير ، واذا أراد أن يرفع منها تراءت له بعض النقائص وشوائب الظنة . وسنحاول فيما يلي أن نكشف عن المعالم الحقيقية لهذه الشخصية ، انطلاقاً من تقييم أقواله وآثاره ،

(1) نذكر من هؤلاء بالأخص البيهقي وابن القطان وصاحب شرح أمز ما يطلب .

(2) هذه العبارة أصبحت مستعملة في الدولة للوحدة على المستوى الرسمي في رسائل الدولة وديوانها .

(3) حلي بن سلطان المروزي - رسالة في الامام المهدي : 76 ، وفي هذا الاصل يمكن أن نذكر ابن الأثير وابن أبي ذرع .

وتحليل مواقفه وأفعاله ، واستعانة بما اطلق عليه من الأوصاف والأحكام .

ومن خلال هذه الأقوال والمواقف والأوصاف تتبين مجموعة من الخصال الفكرية والأخلاقية والنفسية تشكل الأركان الأساسية في بنية شخصية ابن تومرت ، وهذه الخصال هي التالية :

### 1 - التحصيل العلمي والتحرر الفكري :

جل المترجمين للمهدي وصفوه بالتبريز في العلم ، وقد استوى في ذلك المعتدلون فيه مثل ابن خلدون الذي يقول : « وانطلق هذا الامام راجعاً الى المغرب بحراً متفجراً من العلم » ، والمتحاملون عليه مثل ابن الأثير الذي يقول : « كان فقيهاً فاضلاً ، علماً بالشرعة ، حافظاً للحديث عارفاً بأصولي الدين والفقه ، متحققاً بعلم العربية » ، وابن أبي زرع الذي يصفه بأنه أوجد عصره في علم الكلام وعلوم الاعتقاد والجدل ، فقيه ، راو للحديث ، حافظ له ، عالم بالأصول ، له لسان وفصاحة . وتشهد جملة المؤلفات التي وصلتنا منسوبة اليه بصلى هذه الأوصاف فيه ، فهي تبين عن استيعابه لجملة من العلوم وبلوغه فيها درجة الامتلاك والتصرف ، وهي بالأخص العقيدة والحديث والفقه وأصوله ، مع امتلاك للعربية والبيان ، ولا شك أن ما قدر له من الدراسة على أشهر علماء الاسلام في عهده ، مع ما كان له من الشغف العلمي هو الذي مكّنه من الوقوف على دقائق هذه العلوم ومن استيعابها وامتلاكها .

وقد تمكن ابن تومرت خلال تلك المدة الطويلة التي قضها ببغداد ملتقى النزعات والآراء ، ومجتمع الملل والنحل ، من أن يقف على سائر المذاهب في الفقه ، ومختلف المنازع في الفكر والاعتقاد ، وهو ما أتاح له تحصيل عقلية نقدية مقارنة ، رافضة للتقليد ، ميالة الى التأصيل قادرة على الجدل ، فإذا هو ذو شخصية ثقافية

(4) ابن خلدون - العبر : 466/6 .

(5) ابن الأثير - الكامل : 294/8 .

(6) ابن أبي زرع - دوض الفرطاس : 120 ، 127 .

مستقلة: درس الفقه الشافعي ، ولعله درس الفقه الظاهري أيضاً ، ولكنه روى فقه مالك وعمل به في أصالته كما بناه مالك على أصوله ، وأنحى باللائمة على من قلد فيه ، واكتفى بالفروع دون الأصول . ولم يلتزم في العقيدة مذهباً بعينه ، فبينما نجده يستفيد من الأشاعرة أكثر مسائلهم نجده يستفيد من المعتزلة بعض المسائل كالصفات ، ومن الشيعة مسائل أخرى كالإمامة ، ويستخلص من كل ذلك مذهباً خاصاً به ، يقرره عن اقتناع تام ، ويعرضه في وضوح ، ويتبناه مذهباً مستقلاً عن كل مذهب آخر حتى أننا لا نجده يذكر في تقريراته أي اسم لعالم من العلماء الذين أخذ عنهم ، مما ينمى عن درجة الاستقلال في النظر والتحرر في التقرير .

إن هذه الثقافة التي تأتت للمهدي وهذه العلوم التي حصلها والعقيدة التي كسبها ، كانت يمكن أن تزدد نضجاً وإثارة ، لولا أنه شغل نفسه في الطور الأخير من حياته بالسياسة والحرب ، ولو تفرغ للعلم ، لكان أحد أئمة المغرب المشهورين ، لكنه مع ذلك كان يتوفر على حصيلة علمية تفوق حصيلة كثير من اشتهر بالعلم من أهل المغرب .

## 2 - الاخلاص :

هل كان المهدي صادقاً مع نفسه فيما دعا إليه من اصلاح عقلي وسياسي واجتماعي ، أو أنه اتخذ ذلك ستره لمآرب شخصية أو قبلية ، سلك لتحقيقها مختلف الأساليب غير المشروعة دون أن يكون مقتنعاً في ذاته بحقيقة ما يدعو إليه ؟ .

بعض من المؤرخين والدارسين صوروا المهدي على أنه كذاب محتال مشعوذ ، ليس له من هم الا الغلبة والانتصار ، وهو لذلك يستعمل ألواناً من الشعوذة ، وأنواعاً من المخاريق يهر بها أصحابه ، ويضمن بها تأييدهم وانقيادهم .

(7) انظر : الفرد بل - الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي : 276 ، ومحمد عبد الله حنان - عصر الرباطين والمرجدين : 216/1 ، ومحمد الله علام - الدعوة المرجنية بالمغرب : 304 .

(8) انظر : هومي ميراندا - التاريخ السياسي للمرجدين : 89 .

(9) علي المروي - رسالة في الامام للمهدي : 76 .

وقد استندت هذه الأوصاف والأحكام الى أفعال من التلبس نسب الى المهدي القيام بها ، وأحداث من التمويه والدجل ذكر أنه كان له دور في الإيعاز بها والإشراف عليها . ومن ذلك أنه كان يزعم أنه هو المهدي المنتظر وهو مأثور بنوع من الوحي والالهام ، ويتنحل القضايا الاستقبالية ، ويشير الى الكوائن الآتية<sup>(10)</sup> .

ومن ذلك أيضاً أنه اتفق مع أبي عبد الله النوشري أحد أصحابه على أن يظهر البله وعدم المعرفة بشيء من القرآن والعلم ، ويبدو في هيئة المعتوه الذي يجري بصاقه على صدره ، ثم جعل يقربه ويقول : ان الله سرأ في هذا الرجل سوف يظهر ، وكان النوشري يلزم الاشتغال بالقرآن والعلم في السر بحيث لا يعلم أحد ذلك منه ، وواطئه على أن يظهر فضائله دفعة واحدة ، ليقوم له مقام المعجزة يستميل بها قلوب من لم يخلخل في طاعته ، وذات يوم بعد صلاة الصبح أظهر النوشري أمره على الملأ ، فعجب الناس من حاله وحفظه القرآن في ليلة واحدة ، وانقاد بذلك للمهدي كل صعب<sup>(11)</sup> .

ومن تلك الأحداث التي نسبت اليه أنه أخذ قوماً من أتباعه ودفنهم أحياء ، وجعل لكل واحد منهم متنفساً في قبره ، وقال لهم : إذا سألكم القوم فقولوا : قد وجدنا حقاً ما وعدنا ربنا من مضاعفة الثواب على جهاد لمتونه ( المرابطين ) ، ونلنا باستشهادنا في ذلك رفيع الدرجات ، فجدوا في جهاد عدوكم ، فإن ما دعاكم اليه الامام المهدي صاحبكم حق . وقال لهم : إذا قلتم ذلك أخرجتكم ، وكان لكم من المنزلة عندي أعلاها وأسناها<sup>(12)</sup> .

وفي مقابل هذه الأحكام والأوصاف المبنية على هذه الأحداث المنسوبة اليه ، تتبين في شخصية المهدي نزعة مكينة من التقى والورع وخوف الله وإحسان الطاعة

---

(10) ابن الخطيب - رقم الحلال : 57 .

(11) انظر : ابن الأثير - الكامل : 297/8 ، وابن علكان - الوفيات : 48/5 ، والنووي - غية الأرب : 192/22 ، والسلاوي - الاستقصا : 134/1 .

(12) انظر : ابن تيمية - مجموع الفتاوى : 471/11 ، وابن أبي زرع - روض القرطاس : 129 ، والمروزي - رسالة في الامام المهدي : 76 .

له ، يفصح عنها بالأخص ما كان يلتزمه في حياته من الزهد والتششف والتقلل من الدنيا ، وقد اتفق في اثبات ذلك المؤرخون على مختلف مواقفهم منه . فذكر ابن خلدون أنه كان « يلبس العباءة المرقعة ، وله قدم في التششف والعبادة » (13) . وذكر ابن خلكان أنه « كان قوته من غزل أخت له رغيفاً في كل يوم بقليل سمن أو زيت ، ولم ينتقل عن هذا حين كثرت عليه الدنيا ، ورأى أصحابه يوماً وقد مالت نفوسهم الى كثرة ما غنموه ، فأمر بضم ذلك جميعه وأحرقه ، وقال : من كان يتبعني للدنيا فيما له عندي الا ما رأى ، ومن تبعني للأخرة ، فجزأه عند الله تعالى » (14) . وقال فيه ابن الأثير انه « كان ورعاً ناسكاً » (15) . وقال فيه ابن تيمية « كان فيه طرف من الزهد والعبادة » (16) .

ان هذه الشهادات مع اختلاف مصادرها ، تثبت أن المهدي كان مخلصاً في إيمانه مع ربه ، صادق الخضوع له ، فالزهادة في الدنيا والتقلل منها ، مع توفر دواعي الترف والملذات شاهد موضوعي على الاخلاص في الايمان والصدق فيه .

ويبلغ هذا الاخلاص درجة عليا ، حينما يصبح الاقتناع الذهني بمجموع العقيدة الاسلامية ، موضوعاً للتبشير بها لدى الآخرين والسعي الى تعميمها وجعلها حياة للناس (17) ، وهو ما سلكه ابن تومرت في مباشرته الدائمة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقد مر بنا سابقاً أنه في طريق عودته من المشرق ، كان يعرض نفسه للمكاره والأخطار ، في سبيل أن يدعو الناس الى تطبيق الشرع والتزام تعاليمه ، وما من قرية أو مدينة حل بها منذ خروجه من مكة الى حين وصوله الى قرينته ، الا كان فيها « شديداً الانكار على الناس فيما يخالف الشرع ، لا يقنع في أمر الله بغير اظهاره ، وكان مطبوعاً على الالتذاذ بذلك ، متحملاً للأذى من الناس بسببه » (18) . ثم هو

(13) ابن خلدون - المعبر : 471/6 .

(14) ابن خلكان - الوفيات : 54/5 .

(15) ابن الأثير - الكامل : 294/8 .

(16) ابن تيمية - مجموع الفتاوى : 476/11 .

(17) لا يبلغ الاخلاص لفكرة ما للدرجة العليا ، الا حينما تصبح دافعة للتبشير بها والدعوة اليها .

(18) ابن خلكان - الوفيات : 46/4 .

عندما يحمل بالسومس يتجشم في سبيل اظهار اقتناعاته الدينية ما هو اعظم من ذلك ، وهو غاربة المرابطين ، تلك القوة العظيمة عدداً وعدة ، التي أخضعت لسلطانها كامل المغرب ، والاندلس ، ويقضي في مواجهتها كل ما بقي من حياته . وكان يمكن لهذا العالم العائد من المشرق أن يخلد الى حياة الدعة بين قومه ، وأن يعيش كما عاش الكثير من العلماء في حكم المرابطين، ينعمون بالهدوء بعيداً عن السلطة ، أو تغمرهم الهدايا وتلقفهم النعم في رحابها ، وهم في كلا الحالين لا يجرؤون على قول الحق في مظلمة ، وتسير الأمور على مرأى منهم على غير ما تقتضيه قواعد الشرع . وكان يمكن أيضاً وقد كثر أنصاره ، وتقاطر عليه المؤيدون والاتباع من كل فج أن ينعم بشيء من الراحة ويظفر بشيء من النعيم الدنيوي ، ولكن شيئاً من ذلك لم يحدث ، وظل طيلة عشر سنوات في إعداد مستمر للثورة ، وتحفز دائم للمواجهة ، مع تقاليد شديد في المآكل والمشرب والمتاع ، وهو ما يقوم شاهداً على أن الرجل كان يؤمن خالص الايمان بأنه صاحب قضية حق ، هي اظهار الدين كما حصلت صورته في ذهنه بعد تعلمه بالمشرق<sup>(19)</sup> . وكان يؤمن أيضاً بأن هذه القضية الحق سيكون مآلها النصر والتجاح ، وقد ملك عليه هذا الايمان نفسه ، وتأصل فيه حتى جعل منه في سبيل الوصول الى النصر « رجلاً شجاعاً بطلاً ، قوي النفس ، صادق الهمة ، كثير الصبر على الأذى »<sup>(20)</sup> .

لكن هذا الاخلاص في الايمان بالمعقولة وفي الايمان بالدعوة يناقضه ما ادعاه لنفسه من أمر المهدية ، وما نسب اليه من تلك التمويجات والمخاريق ، فكيف السبيل الى رفع هذا التناقض وحل هذا الاشكال ؟ .

قد يكون ابن تومرت لشدة ايمانه بقضيته ، وكثرة ما سحر من نفسه في سبيلها

(19) قال ابن خلدون - المقدمة : 26 : ثل للهدي « بحالة من التشقق والحصار ، والصبر على المكره والتقلل من الدنيا ، حتى يقبض الله وليس على شيء من الحظ والمتاع في دينه ، حتى الولد الذي ربما ينجح اليه النفوس ، وتخلص من فمها ، فليت شعري ما الذي قصد بذلك ان لم يكن وجه الله وهو لم يحصل له حظ من الدنيا في عاجلة »

(20) السبكي - العليقات : 71 / 4 .



عقلاً وشعوراً ، حتى ملأت حياته ، واستوعبت ضميره ، قد يكون بدأ يخالطه وهم بأن الله قد هياه لأمر عظيم في هداية الناس ، ثم بدأ هذا الشعور يتطور في نفسه ، حتى أصبح اقتناعاً بأنه هو المهدي الذي سيحقق العدل ويزيل الظلم ، ويجد هذا الاقتناع مصداقاً له في تلك الأحاديث التي كان قد قرأها متعلقة بالمهدي المنتظر ، مبشرة به مظهراً للدين محققاً للخير ، فيدفعه ذلك الى الاعلان عن نفسه مهدياً ، ويشيع ذلك في أتباعه ، فتكون المهديّة اذا وليدة وهم ، وليست وليدة غش وخداع وتلبيس ، والوهم ليس بمقتاض مع الاخلاص ، وهو وان يكن مشتركاً مع التلبيس في البطلان ، الا أنه يختلف عنه في خلوه من نية الخداع ، وتبييت الأذابة بالآخرين .

اما ما روي من المخاريق وطرق الخداع ، فإننا إذا ما عارضناها بما وصفناه آنفاً من صفة الاخلاص ، أصبح لا مناص من التسليم بأحد أمرين : إما أن تكون صادقة فيؤيد ذلك الى انتفاء صفة الاخلاص وثبوت الغش والخداع ، واما ان تكون من وضع المتحاملين ، وتزيادات بعض المؤرخين فيؤيد ذلك الى ثبوت الاخلاص والصدق .

ليس من الغريب أن يسلك المهدي في سبيل جلب الأنصار بعض الخيل السياسية التي لا تتنافى مع الشرع ، وأن يعتمد في ذلك على براعته الخطابية وقدرته على التأثير ، مستغلاً بساطة القوم وعصبيتهم القبلية ، أما أن يؤول الأمر الى هذا التعمية الفظيع الخارق للشرع ، فنرجح أنه من مبالغات المناوئين للحركة الموحدية المتحاملين عليها ، امعاناً منهم في تهجيتها ، والظعن في أسسها ، خاصة وأن هذه الشائعات لم يوردها في صيغة التصديق بها الا مؤرخون معروفون بمناهضة الدعوة الموحدية ، وبالأخص ابن عذارى وابن الأثير وابن أبي زرع ، أو من نقل عنهم<sup>(21)</sup> ، فلا يستبعد أن يكون هؤلاء تساهلوا في نقلها ، دون عرضها على محك

(21) يلحظ الى ذلك عبد الله كنون - التبريز الغربي : 1/ 100 ، وانتظر : جوليان : تبريز شمال إفريقيا : 2/ 133 .

(22) لم يذكر هذه الأحداث كل من المراكشي وابن خلدون اللذين تجربهما من أكثر المؤرخين اعتدالاً في موقفها من الموحدين .

التقدم لما تصادف في نفوسهم من ميل عن دولة الموحدين . وإذا كان الأمر كذلك فإنها لا تكون قاذحة في اخلاص ابن تومرت في إيمانه وفي دعوته ، وتبقى هذه الصفة إحدى المميزات في شخصيته .

### 3 - القسوة والعنف :

كان المهدي يتصف بحدة في الطبع ، ربما تكون بذرتها ضاربة في طبيعته الجبلية ، ثم غذتها تلك المشاق التي عاناها في سفره الطويل ، وذلك الاغتراب عن الأهل والبلد الذي دام سنوات عديدة ، وقد ظهرت تلك الحدة بجلاء في الأسلوب الذي كان يستعمله في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في رحلة عودته ، فلعلنا رأينا يعمد الى تحطيم آلات الطرب وأواني الخمر ، والى استعمال العصا في التفريق بين الرجال والنساء في مواكبهم ومجالسهم المختلطة .

وتأتي حادثة مراكش لتدفع بتلك الحدة نحو القسوة والعنف ، فقد كان الرجل كما أسلفنا شديد الإيمان بأحقية ما يدعو اليه من الإصلاح وهو مع ذلك يلقي ذلك الصمد العنيف من المرابطين ويتهم بأنه لا يريد خيراً ، ولا يصدر عن دين ، بل هو صاحب أغراض دنيوية ، ثم يحكم عليه بالقتل ، ويطارد لتنفيذ الحكم فيه . ان هذا التقابل الصارخ بين هذا الموقف من قبل السلطة المرابطية ، وبين ما يضمره في نفسه من ارادة صادقة للإصلاح ، كان يغذي في طبعه منزع الحدة ، لتصبح صفة من القسوة بالغة مبلغ العنف ، وربما ساهم في ذلك أيضاً ما كان يسكله من مسلك العزوبة الذي افتقد فيه ما عسى أن يهدى من طبعه من الأسرة والولده .

وكثيراً ما نجد دعاة يتصفون بصفة الحدة والعنف ، فالإيمان الجازم بالمبدأ المدعو اليه ، اذا ما قوبل بالجهود والانكار ، والدعوة اليه ليصبح واقعاً في حياة

(23) انظر ص 96 من هذا البحث .

(24) ذكر ابن خلكان - الوفيات : 4/ 54 ، أنه كثيراً ما كان يمثل بقول للفتي :

رسن عرف الأيام معرفتي بها      وبالسنن ، روى رعيه غير راحم  
فليس بمرحوم اذا ظفروا به      ولا في الرعي الجبري عليهم بآثم

الناس ، اذا ما عورضت بالمنع والصد العنيف ، تولد في النفس شعور من الانفعال كثيراً ما يؤد إلى صفة من القسوة وإرادة التحطيم ، في سبيل ان يظهر ما يعتقد انه الحق ، ولكن هل يكون الأمر قد تجاوز عند ابن تومرت هذا الحد ، ليأخذ طوراً آخر يشبه أن يكون حالة مرضية تقوم بتزوع جارف الى التحطيم والقتل وإراقة الدماء في غير ما رادع من الدين ، ولا ضابط من قواعد الشرع يكبح ذلك التزوع ، ويصرفه في وجوه الحق دون وجوه الباطل ؟ .

نعثر عند بعض المؤرخين على أوصاف لابن تومرت نفهم منها جواباً بالإيجاب على هذا السؤال فهو عند هؤلاء : متسرع في الدماء ، و « غير متوقف في سفك الدماء ، ويهون عليه اتلاف عالم في بلوغ غرضه » و « سفكاً للدماء غير متورع فيها ولا متحوط ، يهون عليه سفك دم عالم من الناس في سبيل رأيه وبلوغ مقصده » ، وهو قد « وضع القتل شرعاً معمولاً به على غير سنة الله وسنة رسوله » .

وقد بنيت هذه الأوصاف على أعمال ذكر أن ابن تومرت قام بها ، وعامرات في اتجاه العنف والدموية تناقلتها بعض كتب التاريخ وصورتها في مظهر من البشاعة والمهول يقض الضمير ، ويثير النقمة والسخط .

ومن تلك الأعمال ما ذكر من أنه كان يأخذ أصحابه المتهاونين في القيام بواجباتهم الدينية وحفظ الأدب بينهم بقسوة سريعاً ما تنتهي إلى القتل ، فمن ظهر منه عناد في ترك امتثال الأوامر قتل ، ومن داهن على أخيه أو أبيه قتل ، ومن شك في عصمته ، أو في أنه المهلدي للبشر به قتل .

ومنها ما روي من الغدر بأهل تينمل ، فإنه بعد دخولها ، وتلسيم أهلها

(25) ابن العباد - شلوات الذهب : 72/4 .

(26) السلاوي - الاستقصا : 137/1 .

(27) حنان - عصر المرابطون والموحدين : 192/1 ، وانظر ص 194 ، 405 .

(28) الشاطبي - الاعتصام : 90/2 - 91 .

(29) نقي للمصدر والمصححة ، وانظر : ابن القطان - نظم الجمان : 29 .

بالخضوع له والطاعة ، وتبادلهم معه للمواثيق والعهود ، رأى من كثرتهم وحصانة مدنتهم ما جعله يخاف أن يرجعوا عنه ، فأمرهم بأن يحضروا الى المسجد بغير سلاح ففعلوا ذلك علة أيلم ، ثم أنه أمر أصحابه أن يقتلوه ، فخرجوا عليهم فقتلوه ، ثم دخلوا المدينة ، فأكثروا فيها القتل ، حتى بلغ عدد القتلى خمسة عشر ألفاً .

ومنها ما روي من أنه دفن جماعة من أصحابه أحياء بتواطؤ أن يتكلموا من متفسات في قبورهم ، ويشهدوا بصحة المهدي ، ويخبروا بما يلاقون من نعيم ، وذلك تحلثاً عن السنة أموات من أصحابه ، ثم أخلف ما وعدهم به من إخراجهم واجزال العطاء لهم ، فأهال عليهم التراب حتى لا يخرج خبرهم<sup>(30)</sup> .

ومنها ما روي من تلك الحادثة المروعة التي عرفت بالتمييز ، وخلاصتها ان المهدي قبيل الهجوم على مراكش ، اراد ان يميز صفوفه ، وينقيها من المنافقين ، فاتفق مع الوزيرسي أحد أصحابه على حيلة<sup>(31)</sup> بادعاء أنه أوتي علماً سرياً يميز به أهل الخير من أهل الشر ، فكان الناس يعرضون عليه ، فيخرج قوماً على يمينه ويزعم أنهم من أهل الجنة ، ويخرج قوماً على يساره ويزعم أنهم من أهل النار ، فيؤخلون بالقتل ، ولا يكونون الا من الشاكين في أن الامام هو المهدي المعلوم ، فكان عدد القتلى على ما ذكره ابن الأثير سبعين ألفاً ، فلما احتج على ذلك أحد الفقهاء الحاضرين بقوله : كيف تقتل أقواماً بابعوك ودخلوا في طاعتك ؟ أمر به بقتل وصلب<sup>(32)</sup> .

ان الباحث في شخصية المهدي يجد من المتعلم عليه ان يجمع بين صفة الايمان

(30) ابن الأثير- الكامل : 296/8 ، وانظر : ابن الفطان- نظم الجمان : 94 . وقد روى هذه الحادثة بشيء من التوهين ، حيث أشار الى أن أهل تيمل ربما كانوا يذهبون أمراً للمهدي ، فلما كشف بذلك فعل ما فعل .

(31) انظر : ابن تيمية- مجموع الفتاوى : 11/477-78 ، وابن أبي زرع- روض القرطاس : 129 ، والمروزي- رسالة في الامام المهدي : 76-77 .

(32) انظر ص 134 من هذا البحث .

(33) انظر : ابن الفطان- نظم الجمان : 97 ، 102-103 والبيدق- أخبار المهدي : 71 وابن حنبل- قطعة منشورة بـسبب : 82-83 ، وابن الأثير- الكامل : 8/297 ( وقد جمع بين هذه الحادثة وحادثة الذين دفنهم للمهدي

أحياء ليجعلها قصة واحدة ) وابن تيمية- مجموع الفتاوى : 11/478 ، والتويري- حيلة الأرب : 93-92/22 .

بالله والاخلاص فيه ، وبين أحداث كهذه الأحداث التي لا تصدر الا عن نفس لم تعرف الله ، ولم يجد الايمان به سبيلاً إليها فضلاً عن تقواه والخوف منه ، فأبي الأمرين ثابت ، وأبيها باطل ؟ .

ليس من المستبعد ان يؤذي ما يتصف به المهدي من القسوة والعنف الى ارتكاب اخطاء بالقتل ، قد تنشأ عن اجتهاد غير مصيب ، أو عن تسرع بغيبض في الحكم ، خاصة وأن التحوط في الحرب كثيراً ما يفري بالوقوع في أخطاء في تقدير القتل وتنفيذه ، وتاريخ الحروب الاسلامية يشتمل على عدة أمثلة لذلك ، ولكن هذه المقاتل الشنيعة ، والأحداث المروعة ، قد تجاوزت ذلك الحد الى ما يناقض الايمان من أساسه ، أفلا تكون نسبتها الى المهدي داخلها عامل الهوى ، فلم تكن معبرة عن حقيقة ما كان يجري ؟ .

من المهم أن نلاحظ أن هذه المقاتل التقى في ذكرها صنفان متعارضان من المؤرخين : أولئك الذين عرفوا بالانتصار للمهدي ، وبمالة الموحدين والتشيع لهم مثل البيهقي وابن القطان ، وأولئك الذين عرفوا بالفتح فيهم والتشيع عليهم ، والطعن في امامهم ، مثل ابن عذارى وابن الأثير وابن أبي زرع ، ومن اعتمد على رواياتهم من العلماء الطاعنين في المهدي مثل الشاطبي وابن تيمية .

وليس من العسير ان نقول ان المؤرخين للنوئين للموحدين ، قد استسافوا أن يوردوا مورد الاثبات روايات اصطنعها أعداء الحركة الموحدية ، بقصد الخط منها وتشويهها بالحقا المشاين بشخص باعنها وامامها . وقد كان ابن عذارى وابن أبي زرع من بين هؤلاء المؤرخين يؤرخان في ظل الدولة المرينية التي قامت على انقاض الدولة الموحدية وعملت على تهجينها وطمس آثارها ، وهو مناخ مساعد على ادراج هذه الأحداث ضمن تاريخيها دون نقد وتححيص ، أما ابن الأثير فإنه لم يكن خبيراً

---

(34) يمكن أن يذكر في ذلك مقتل مالك بن نويرة التميمي في حروب الردة من قبل جيش خالد بن الوليد ، فقد قتل خطأ ، وبسبب ذلك ألح عمر بن الخطاب على أبي بكر رضي الله عنهما في أن يزل خالداً ، فاجله بأنه ثارل فأنسا ، انظر ذلك في : الطبري - تاريخ الرسل والملوك 276/3 وما بعدها .

بشؤون المغرب وأخباره ، وإنما كان ناقلاً لمختلف الروايات ومتناقضها في غير رواية وتمييز ، وكانت هذه الأحداث من بين ما نقل في تاريخه .

وإذا كانت هذه العناصر المخلة بالموضوعية تفسر لنا نقل هؤلاء المؤرخين لهذه الروايات التي تناقلها عنهم كثير ممن جاء بعدهم ، فكيف نفسر ورودها عند البيهقي وابن القطان ، وهما من الكلفين باللهدي ، الموالين للموحدين ؟ .

من الواضح أن البيهقي لم يكن رجلاً حليماً كما يبدو في تقييداته التاريخية في أخبار المهدي ، ولكنه رواية أخبار ساذج ، وليس من البعيد أن يكون نقل تلك الأحداث عن بعض المفتونين باللهدي ، أو اصطنعها هو نفسه على أنها من مفاخره وكراماته ، ومن مظاهر قوته وشدة بأسه وإطلاعه على الغيب ، وأوردها في نطاق إيمانه بأن الامام لا يسأل عما يفعل ، لأنه المؤيد بالهداية الإلهية ، ومن المرجح أن تكون نفس هذه المعاني أساطت أيضاً برواية ابن القطان لهذه الأحداث ، فقد كان من المفتونين بآبائهم تومرت المتعصبين له ، رغم أنه أكثر علماً وأرجح عقلاً من البيهقي .

وبذلك يصبح من الراجح أن تكون هذه الأحداث الشنيعة من مبالغات المفتونين باللهدي ، استحدثوها تحسناً وإعلاء ، وصادقت قبولاً وتعظيلاً لدى الجهلاء والبسطاء من أتباع ابن تومرت ، ثم شاعت في كتب المؤرخين واستغلها المعارضون للموحدين ، المعادون لدعوتهم ومبادئهم وجعلوها سبيلاً للطعن والتهجين .

ويمكن أن نخلص أخيراً إلى القول بأن العنف والقسوة صفة ثابتة في شخصية

---

(35) من مؤشرات الوضع لها روله ابن القطان ، ما ذكره في حادثة التمييز من أنه وقعت فيه عجائب منها أن أهل اليسار لا يقتلون مباشرة عند التمييز بل يطلقون ، وهم يعلمون أنه ليس لهم إلا القتل ، فلا يقر منهم أحد ، حتى يذبحون فيقتلون . وهذا يخالف لفظة الحفاظ على النفس ، انظر : نظم الجمان : 104 .

(36) قال لي الشيخ عبد الله كتون في عمادة منزله بمدينة طنجة بتاريخ 11/ 4/ 1979 : « أعتقد أن الدعوة منسوبة بالملأى إلى ابن تومرت ، وقد نسبها إليه بعض الأتباع كالبيهقي حيث كانت في ذلك الوقت أمراً غير فيج بل ربما يستحسن [ يعني في البيت التي ظهرت فيها دعوة الموحدين ] وهذا يشبه اصطناع بعض الصوفية الكرامات الزورة ، ونسبها إلى مشايخهم » .

المهدي ، قد تكون أوقعت في بعض المزالق والأخطاء في قتل المعارضين لثورته ، إلا أن ما ورد عند بعض المؤرخين من تصوير لهذا العنف في صورة الدمية الفظيعة ، التي لا تتقيد بشرع ، يبدو أنه من المبالغات التي صنعها وروجها الهوى سواء كان تقديساً أو كراهية ، وقد أشار ابن خلدون إلى ما يقارب هذا المعنى إذ يقول : « . . . ويلحق بهذه المقاتلات الفاسدة ، والمذاهب الفائلة ، ما يتناولوه ضعفة الرأي من فقهاء المغرب ، من القنح في الامام المهدي صاحب دولة الموحدين ونسبته إلى الشعوذة والتلبس فيما أتاه من القيام بالتوحيد الحق والنهي على أهل البغي قبله ، وتكذيبهم لجميع مدعياته . . . . وإنما حمل الفقهاء على تكذيبه ما كان في نفوسهم من حسده على شأنه ، فلأنهم لما رأوا من أنفسهم مناهضة في العلم والفتيا وفي الدين بزعمهم ، ثم امتاز عنهم بأنه متبوع الرأي ، مسموع القول ، موطأ العقب ، نفوا ذلك عليه ، وغضوا منه بالقنح في مذاهبه والتكذيب لمدعياته » 37 .

#### 4 - صفات أخرى :

إلى جانب هذه المحاور الأساسية في شخصية المهدي ، نعثر على صفات أخرى أوردها المؤرخون ، ويسهم استجلاؤها في زيادة توضيح للملامح تلك الشخصية .

ومن ذلك أنه كان طموحاً إلى عظماء الأمور ، غير قانع بصغائرهم « قدم في الثرى وهمة في الثريا ، ونفس ترى إراقة ماء الحياة دون إراقة ماء المحيا » 38 ، وهو لذلك كثيراً ما كان يتمثل بقول المتنبي :

(37) ابن خلدون - المقدمة : 26 ، وانظر : عبد الله عنان - صبر المرابطين والمجاهدين : 1/ 192 - 194 ، 405 الذي سلك مسلك التحامل على المهدي دون أن ينظر إلى الروايات المختلفة نظرة مقاربة وتقد ، وأعد ابن خلدون في دفاعه عن المهدي ، معللاً ذلك بأن أسرته قد عاشت في رعاية بني حفص الذين أسس دولتهم أبى يحيى زكريا ابن عبد الواحد بن أبي حفص عمر الموحدي ، ولذلك فليس من المعقول أن يجاهر في مقدمته بالظن في إمامة للمهدي . وهذا كلام مردود لأن الحفصيين كانوا قد انفصلوا عن الموحدين ونزعوا ولاعهم ، وطعن بعض أمراءهم في المهدي قبل مجيء ابن خلدون بزمان طويل . انظر في ذلك : الزركشي - تاريخ الدولتين : 62 .

(38) ابن خلكان - الوفيات : 4/ 54 .

إذا غامرت في شرف مروم \* فلا تقنع بما دون النجوم  
فطمع الموت في أمر حقير \* كطمع الموت في أمر عظيم<sup>(39)</sup>  
وقد دفعته هذه الهمة الى أن يعلن ثورته رغم المصاعب الجمة التي كانت تحف  
بها ، والأخطار التي كانت تعترضها .

وفي سبيل تحقيق طموحه واشباع همته ، كان دائم الانشغال بقضيته ، لا  
ينقطع فكره عن التأمل فيها والتخطيط لها ، ولذلك فهو لا يرى الا عميق الفكر بعيد  
الغور<sup>(40)</sup> ، « شديد الصمت ، كثير الانقباض ، اذا انفصل عن مجلس العلم لا يكاد  
يتكلم بكلمة »<sup>(41)</sup> .

وقد أكسبته هذه الصرامة مع نفسه ، والجدية في بلوغ هدفه وقاراً في عيون  
أتباعه ومشاهديه ، فكان « له في النفوس هبة وفي الصدور عظمة ، فلا يراه أحد الا  
هابه وعظم امره »<sup>(42)</sup> ، وربما أدى به ذلك الى ممارسة شيء من التسلط والاستبداد  
بالرأي ، حيث كان لا يحتمل المراجعة والاعتراض خاصة من عامة الناس ، ويبدو  
أن تلك المجالس التي اتخذها للشورى لم تكن أولها ملزمة له ، بل كانت  
للاستشارة فحسب .

ومن صفاته أنه كان « متيقظاً في أحواله ، ضابطاً لما ولي من سلطانه »<sup>(43)</sup> ،  
وينسرج في ذلك ما كان عليه من تفهم دقيق لنفسية الرجال وتقدير مصيب  
لا مكنائهم العلمية والقيادية ، وهو ما يبدو في اختياره لمساعدين له أظهرت الأيام  
فيما بعد حنكهم وصلابتهم ودهاءهم وبالأخص منهم عبد المؤمن بن علي ، كما  
ينسرج فيه أيضاً حسن تقديره للمواقف ، وتبينه لنوايا خصومه ، وهو ما يظهر في دقة

(39) ابن العباد - الشرائع : 4 / 70 .

(40) للرازي - المسبب : 230 .

(41) نفس المصدر والصفحة ، وقال ابن خلكان - الوفيات : 4 / 54 : « كان على حول زيه وبسط وجهه مهيأً منيع  
الحجاب الا عند مظلمة » .

(42) الساري - الامضاء : 1 / 137 .



تدبيره لطرق النجاة حينما تشتد أزمته ويحلق به خطر الموت ، كما حصل له مع بعض أمراء المدن التي شدد بها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في رحلة رجوعه ، فأمروا بالقبض عليه ولكنه كان دوماً يحسن الافلات . وقد يصطنع في ذلك حيلة طريفة (٤٣) .

ومن صفاته الخلقية أنه كان رجلاً ربعة ، أسمر ، عظيم الهامة ، غائر العينين ، حديد النظر ، خفيف العارضين ، به شامة سوداء على كتفه الأيمن (٤٤) .

لقد كانت شخصية ابن تومرت شخصية فذة ، متميزة للعالم ، تقوم بخصائص ذاتية ، نسجتها عوامل حياته الثرية بالأحداث ، وتضافرت في بنائها الظروف التي تقلبت فيها تلك الحياة ، فأسهمت بيته الجبلية ببلد الحدة والجدية والحذر ، وأسهمت رحلته للشرقية برصيده العلمي ، ونضجه الفكري وعمق إيمانه بتحمل مهمة الإصلاح ، حتى إذا ما تفاعل كل ذلك مع الواقع المغربي السياسي والاجتماعي ، ولّد ذلك التفاعل خصالاً قيادية أنضجتها التجربة في الدعوة ، وأكسب بعداً في الهمة ، وشدة في العزيمة ، ودفع الى شيء من القسوة والعنف (٤٥) .

## II - آثار المهدي :

### 1 - مصادر آثار المهدي :

كان المهدي صاحب دعوة ذات مضمون عقلي وشرعي ، وقد حرص على تبليغ ذلك المضمون والاقناع به بطريقتين : طريقة التدريس المباشر ، والقاء الخطب والمواظب الشفاهية ، وطريقة تصنيف الكتب وانشاء الرسائل .

وقد حفظ لنا التاريخ جملة من هذه الآثار بنوعها ، فوصلتنا بأعيانها ،

---

(43) من ذلك ما ذكره ابن خلكان - وفيات الأعيان : 46/4 من أنه « كان إذا خلف من البطش ، وإقناع القمل به ، خلط في كلامه فينسب الى الجنون » .

(44) السلاوي - الاستقصا : 137/1 .

(45) انظر في شخصية المهدي بصفة عامة : برونسال - الاسلام في المغرب والأندلس : 257 ، وحسين مؤنس - عقد بجة بولاية العهد : 147 ، ومحمد كمال شبلان - الدولة الموحدية وتطورات في تاريخها : 150 .

وحفظت لنا المصادر أساء وأوصاف كثير منها ، فأصبحنا بذلك نعرف عياداً أو سباعاً  
جل ما ترك ابن تومرت من الآثار .

ويمكن أن نضبط مصادرنا عن هذه الآثار في ثلاثة أنواع من المصادر هي  
التالية :

أولاً - الآثار الباقية بأعيانها<sup>(46)</sup> : وهي مجموعة من الكتب والرسائل  
والخطب ، يمكن أن نصنفها الى المجموعات الثلاث الآتية :

أ - مجموعة من الرسائل السياسية والخطب الوعظية ، حفظتها لنا كتب  
التراجم والتاريخ على الأخص .

ب - كتب منفردة ، وهي منحصرة في كتابين : محافى الموطأ ، وتلخيص  
كتاب مسلم .

ج - كتب ورسائل مجموعة في سفر واحد ، وهو السفر الذي اشتهر باسم أعز  
ما يطلب<sup>(47)</sup> ، وقد أحاطت بهذه المجموعة ظروف وملابسات تستدعي منا مزيد بيان  
وتوضيح .

يقع في ظن الكثير من الباحثين أن المجموع المسمى بأعز ما يطلب والمنسوب  
الى المهدي ، هو كتاب واحد منفرد من تأليفه ، وأصبح هذا الظن هو المعهود  
التداول بين الناس ، والحقيقة أنه مجموعة من مؤلفات ورسائل وتعاليق المهدي ،  
وهي مجموعة مختلفة المواضيع متباعدة المنهج ، ويفيد هذا المعنى ما جاء في آخره من  
تعريف به ، يشتمل على العبارة التالية : « سفر فيه جميع تعاليق الامام المعصوم  
المهدي المعلوم »<sup>(48)</sup> ، كما جاء في نفس الصفحة عبارة : « فيه من الكتب : أعز ما  
يطلب ، الكلام في الصلاة . . . »<sup>(49)</sup> ، فهاتان العبارتان تدلان على أنه مجموعة  
كتب ، وليس كتاباً واحداً .

(46) انظر وصفاً مفصلاً لهذه الآثار في ص 349 وما بعدها من هذا البحث .

(47) انظر مقالاً وثائقياً عن لحيى هويدي - أعز ما يطلب : 374 وما بعدها .

(48) آخر مجموع أعز ما يطلب ( صفحة غير مرقمة ) .

وليس لهذا المجموع اسم في الأصل ، وإنما هو كما جاء في آخره « سفر فيه جميع تعاليق الامام المعصوم المهدي المعلوم رضي الله عنه مما أملاه سيدنا الامام الخليفة امير المؤمنين أبو محمد عبد المؤمن بن علي أدام الله تأييدهم ، وأعز نصرهم ويمكن سعودهم » (49) ، وهو عنوان يدلونه من وضع الناسخ ، أو الذي كلف بجمعه وترتيبه . أما اسم « أعز ما يطلب » ، فهو اسم لكتاب من الكتب التي يشتمل عليها هذا المجموع ، وهو أولها في الترتيب ، وقد جاء ذكره في القائمة المذكورة آنفاً (50) ، وفي قائمة التعاليق (51) ، كما ذكره بعض المؤرخين بما يفيد انفراجه ، فقد قال ابن صاحب الصلاة متحدثاً عن أحد شيوخه : « سمعت عليه قراءة التوحيد ، والعقيدة المباركة المسماة بالطهارة وكتاب أعز ما يطلب » (52) ، كما قال المراكشي : « ثم صنف لهم [ أي المهدي لأتباعه ] تصانيف في العلم ، منها كتاب سماه « أعز ما يطلب » وعقائد في أصول الدين » (53) ، وفي كلا القولين ذكر الكتاب مع كتب أخرى موجودة في المجموع أيضاً ، مما يدل على أن المقصود به كتاب منفرد لا للمجموع كله .

من البين إذاً أن المجموع قد أطلق عليه اسم جزء من أجزائه (54) ، وهو كتاب أعز ما يطلب الوارد أولاً فيه طلباً للاختصار واليسر ، ولا نعرف على وجه التحديد متى كان ذلك الاطلاق ، إلا أنه من المرجح أن يكون في عهد متأخر . أما وجه هذه التسمية ، فهو أنه سمي بأول عبارة وردت فيه ، وهي « أعز ما يطلب ، وأفضل ما يكتسب ، وأنفس ما يندخر ، وأحسن ما يعمل العلم الذي جعله الله سبب الهداية إلى كل خير . . . » (55) .

وجملة ما ورد في هذا المجموع صحيح النسبة إلى ابن تومرت كما يفيدته

(49) نفس المصدر والصفحة .

(50) نفس المصدر والصفحة .

(51) انظر تزييفاً في ص 149 من هذا البحث .

(52) ابن صاحب الصلاة - لأن بالامامة : 229 - 30 .

(53) المراكشي - المحجب : 225 .

(54) انظر : عبد الله كرون - حفيد للرشدة للمهدي ابن تومرت : 107 .

(55) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 2 .

جاء في آخره « تم كتاب الجهاد بحمد الله وحسن عونه وبتمامه كمل جميع تعاليق الامام المعصوم ، المهدي للعلوم رضي الله عنه » (56) الا كتاب الجهاد فقد جاء في آخره « تم جميع التواليف بحمد الله وحسن عونه ، وبتمامه كمل كتاب الجهاد الذي أكمله الخليفة [ محو بمقدار كلمتين ] رضي الله عنه » (57) ، مما يدل على أن بعضاً منه من اكمال أحد الخلفاء الثلاثة الأول للدولة الموحدية . وبما يزيد صحة هذه النسبة تأكيداً أن احدي النسختين الموجودتين منه نسخت بعد وفاة المهدي بخمسة وخمسين سنة فقط أي في سنة 579 .

وإذا كان هذا المجموع صحيح النسبة الى ابن تومرت ، فإنه ليس في جميعه من وضعه المباشر في انشائه وعبواته ، بل هو من رواية وإملاء تلميذه عبد المؤمن بن علي ، وهو ما يفيد قول ناسخه أو جامعته : « سفر فيه جميع تعاليق الامام المعصوم المهدي للعلوم رضي الله عنه مما أملاه سيدنا الامام الخليفة أمير المؤمنين أبو محمد عبد المؤمن بن علي » (58) ، وهو ما أشار اليه أيضاً ابن القطان في قوله : « فأمل عبد المؤمن بن علي » (59) . ويمكن أن نستنتج من اختلاف الأسلوب بين كتاب وآخر من كتب المجموع ، أن عبد المؤمن أمل بعضاً من هذه المؤلفات من أصولها التي كتبها ابن تومرت ، بينما أمل بعضاً آخر من حفظه وحفظ أتباع المهدي وتلاميذه .

والمعروف الى حد الآن من هذا المجموع مخطوطتان :

الأولى : مخطوطة دار الكتب الوطنية ببائيس رقم 1451 ، وهي مؤرخة بشعبان سنة 579 (60) .

الثانية : مخطوطة الخزانة العامة بالرباط رقم ق 1214 ، تاريخ نسخها سنة 595 (61) .

(56) مجموع أمز ما يطلب : 401 .

(57) مجموع أمز ما يطلب - مخطوطة الرباط : ورقة 160 ، انظر : حار الطائي - رسالتان موحدتان : 100 .

(58) آخر مجموع أمز ما يطلب : ( صفحة غير مرقمة ) .

(59) ابن القطان - نظم الجياد : 133 .

(60) احتوى بنشرها للمستشرق لوسياتي ، وطبعت بالجزائر سنة 1909 ، وقدم لها المستشرق تولدزجر مقدمة ضافية

سميت « محمد بن تومرت والمعتقد الاسلامي في شمال إفريقيا في القرن الحادي عشر ميلادي » .

(61) ذكر الدكتور حار الطائي أنه بصدد تحقيقها ، انظر مقاله : رسالتان موحدتان : 100 .

ثانياً - قائمة بكتب المهدي ، وردت في آخر كتاب الموطأ له ، تحت عنوان « آخر كتاب الموطأ وأول التعاليق والحمد لله على عونه »<sup>(62)</sup> ، ويبدو أن هذه القائمة تشتمل على ما يشتمل عليه مجموع أعز ما يطلب من أسماء الكتب والرسائل مع بعض الزيادة والتفصيل والتغيير في الترتيب ، فلعلها فهرس لنسخة أخرى من هذا المجموع كانت مع الموطأ في سفر واحد<sup>(63)</sup> ، ثم وقع الفصل بينهما فحفظ وتلاشت<sup>(64)</sup> ، ولم يبق الا فهرسها .

ثالثاً - ما ورد في كتب التاريخ والتراجم من أسماء لأئثار المهدي وأوصاف لها ، وإشارات الى محتواها .

من خلال هذه المصادر الثلاثة يمكن أن نتعرف على آثار المهدي من حيث عددها ومن حيث اهتماماتها العلمية ، وفيما يلي تصنيف لهذه الآثار حسب العلوم التي تتناولها .

## 2 - تصنيف آثار ابن تومرت حسب العلوم :

تغطي آثار ابن تومرت ومؤلفاته جملة من العلوم التي كان درسها وبرز فيها ، ويمكن أن نصفها حسب المحاور التالية : أصول الدين ، والفقه وأصوله ، والحديث ، والدعوة والوعظ ، وربما كانت له رسائل غير منتمية بوضوح الى هذه المحاور ، فسندرجها ضمن أكثرها صلة بها .

### أ - أصول الدين :

كانت أكثر مؤلفات ابن تومرت في هذا العلم ، وذلك لأن حكرته قامت على

---

(62) ابن تومرت - الموطأ : 134 ( خطوطة المغرب ) .

(63) وما يدل على ذلك ما جاء في الصفحة الأولى : « في هذا السفر جمع كتب الموطأ من حديث رسول الله ﷺ ، تصنيف الإمام المعصوم للمهدي للعلوم ، وفيه أيضاً جمع التعاليق للبركة من إمامه » . وقد ظن الحسن المصلي - إحياء التراث العلمي ( موطأ للمهدي بن تومرت ) : 60 ، أن بالقائمة مؤلفات شاملة ، والحقيقة أنها لمؤلفات المرجوعة بمجموع أعز ما يطلب .

(64) مستعمل هذه القائمة فيما يلي باسم « قائمة التعاليق » .

أساس عقدي ، فوجه همه الى تركيز هذا الأساس وتدعيمه فكانت أكثر مؤلفاته فيه . ونعرف من هذه المؤلفات ما يلي :

1 - المرشلة : هي رسالة صغيرة الحجم لا تتجاوز الصفحتين ، فيها عرض موجز لمسائل العقيدة خال من البراهين ، ولعلها أكثر مؤلفات المهدي انتشاراً في المغرب والمشرق لأنها تعتبر خلاصة لفكره العقدي .

وقد ورد ذكرها في كثير من كتب التراجم والتاريخ (65) . وورد نصها في عدة مواضع ضمن تأليف أخرى ومنفردة : فقد أوردتها السبكي (66) ، وابن الخطيب (67) ، والبرزلي (68) ، والنبهاني (69) . وجاءت منفردة في مجموع أعز ما يطلب ، وفي مجموع مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس (رقم 16966 ) ، وفي مجموع مخطوط بالكتبة الوطنية بباريس (مجموع رقم 5296 ) . وقد نشرت مرات عديدة (70) ، واعتنى بعض المستشرقين بترجمتها (71) ، وشرحها كثير من العلماء ، ورد عليها وعارضها بعضهم (72) .

2 - العقيدة : هي رسالة في مسائل العقيدة ، مرتبة من التوحيد الى اثبات الرسالة ، استعمل فيها الاستدلالات العقلية ، وقد وردت في مجموع أعز ما يطلب ( ص 229 - 239 ) ، وفي قائمة التعاليق بعبارة ( العقيدة الكبرى ) ، ولعلها هي

---

(65) انظر مثلاً : ابن الدغل - الفارسية : 101 ، وابن خلدون - المعبر : 466/6 .

(66) السبكي - الطبقات : 70/5 .

(67) ابن الخطيب - رقم الحلال : 87 - 88 .

(68) ابو القاسم البرزلي - التوازل : 4/ 333 ط .

(69) النبهي - سعادة الدارين : 16 .

(70) نشرها فولدزير في مجلة ZDMG ( مجلد 44/ 168 - 170 ) وصي جورج في نفس المجلة ( مجلد 44/ 482 ) ، وجد الله كنون في مقاله - عقيدة المرشلة للمهدي بن تومرت : 114 ، وسعد خراب ، في مقاله - مرشلة ابن تومرت وأثرها في التفكير المغربي : 119 .

(71) ترجمها فولدزير الى الألمانية في مجلة ZDMG ( مجلد 41/ 72 - 73 ) ، وهنري ملهي الى الفرنسية في مذكرات هنري ملهي : 2 / 105 .

(72) سنورد تفصيلاً عن انتشار المرشلة وشرحها ومعارضاتها في ص 449 من هذا البحث وما بعدها ، وانظر تفصيلاً عنها أيضاً في مقالتي عبد الله كنون وسعد خراب الآتيتي الذكر .

التي أشار إليها ابن صاحب الصلاة في قوله : « وسمعت عليه [ أحد شيوخه ] التوحيد والعقيدة المباركة . . . » (٧٣) ، وأشار إليها المراكشي باسم « عقائد في أصول الدين » (٧٤) ، كما أشار إليها ابن الأثير بعبارة « كتاب في العقيدة » (٧٥) .

3 - رسالة في توحيد الباري : وهي رسالة وجيزة على غرار المرشدة ، وردت في مجموع أعز ما يطلب (ص 240 - 241 ) ، وفي قائمة التاليف .

4 - رسالة في أن التوحيد هو أساس الدين : وتحدثت في معنى التوحيد ومقتضياته وآدابه ، وردت في مجموع أعز ما يطلب (ص 270 - 280 ) وفي قائمة التاليف .

5 - كتاب في التوحيد باللسان البربري : ورد ذكره في قائمة التاليف ضمن المؤلفات باللسان الغربي تحت اسم « السبعة أحزاب » وأشارت إليه كثير من كتب التاريخ ، قال ابن القطان : « وأول ما دبرهم به المهدي أنه ألف لهم كتاب التوحيد باللسان البربري وهو سبعة أحزاب » (٧٦) ، وهو المقصود عندما يرد اسم كتاب التوحيد مطلقاً (٧٧) . ويشتمل هذا الكتاب كما ذكره ابن القطان وابن الخطيب على مسائل مختلفة في العقيدة متدرجة من معرفة الله تعالى إلى معرفة نبيه وما أخبر به من الغيب (٧٨) ، ويبدو أنه كان كتاباً تعليمياً يريى عليه للمهدي أصحابه ، وربما اشتمل على تعاليم أخرى في التشريع والأخلاق ، كما أشار إليه ابن القطان .

6 - كتاب القواعد : يشتمل على قواعد مختصرة في العقيدة بغير استدلال .

---

(73) ابن صاحب الصلاة - للابن بالإمامة : 229 .

(74) المراكشي - للمعجب : 255 .

(75) ابن الأثير - الكامل : 8 / 296 .

(76) ابن القطان - نظم الجمان : 81 ، وانظر ص 26 ، 140 .

(77) انظر : ابن الخطيب - رقم الحلال : 80 ، وابن الأثير - الكامل : 8 / 296 ، وابن أبي زرع - روض القرطاس :

123 وابن خلدون - المعبر : 6 / 466 ، ولعله هو الذي قصد المراكشي - للمعجب : 254 بقوله « وألف لهم عقيدة

بلسانهم » .

(78) انظر : ابن القطان - نظم الجمان : 26 وما بعدها ، وابن الخطيب رقم الحلال : 80 .

ورد في مجموع أعز ما يطلب (ص 255 - 257 ) . وفي قائمة التعاليق ، وذكره ابن الخطيب في قوله : « ألف لهم كتاباً ساء بالقواعد » (٣٧) .

7 - رسالة في العبادة : تشتمل على مسائل مختلفة في العقيدة بأسلوب استدلاي ، ورد في مجموع أعز ما يطلب (ص 220 - 228 ) وفي قائمة التعاليق .

8 - أعز ما يطلب : كتاب يشتمل على مسائل في العلم وشروطه وطرقه ، ورد في مجموع أعز ما يطلب الذي سمي باسمه ( ص 1 - 62 ) ، وفي قائمة التعاليق ، وجاء ذكره في بعض كتب التاريخ (٣٨) .

9 - رسالة في الدليل على أن الشريعة لا تثبت بالعقل : موضوعه طرق العلم بالشريعة ، وفيه مباحث في العقل والوحي والقياس . ورد في مجموع أعز ما يطلب (ص 163 - 180 ) ولعله هو الذي ورد في قائمة التعاليق بعنوان « كتاب في أدلة الشرع » .

10 - رسالة في للمعلومات : فيها بحث في الموجود والمعلوم وأحكامهما ، موجه توجيهاً عقدياً ورد في مجموع أعز ما يطلب (ص 195 - 207 ) .

11 - رسالة في العلم : فيها بحث في حقيقة العلم وطرقه . ورد في مجموع أعز ما يطلب (ص 188 - 194 ) .

12 - رسالة في للمحدث : هي مبحث طبيعي في الجوهر والعرض والتحيز والتغير والتساوي والتماثل . وردت في مجموع أعز ما يطلب (ص 208 - 219 ) وفي قائمة التعاليق .

13 - كتاب الامامة ، فيه بحث في قضية الامامة واحكامها ومسائلها مثل

---

(79) ابن الخطيب - رقم الحال : 80 وقد ظن محمود علي مكي في تحفته لنظم الجمان لابن القطان (ص 133) تعليق رقم 4 ) ان هذا الكتاب مفقود ، وسبب ظنه اعتقاده ان مجموع أعز ما يطلب هو كتاب واحد ، والحقبة أنه مجموع من ضمنه كتب القواعد .  
(80) انظر ما تقدم في ص 146 من هذا البحث .



المهنية والعزيمة . ورد في مجموع أعز ما يطلب ( ص 245 - 254 ) وفي قائمة التعاليق ، وذكره ابن الخطيب والشاطبي<sup>(81)</sup> .

## ب - الفقه وأصوله :

ترك ابن تومرت عدة رسائل في الفقه وأصول الفقه ، إلا أن أغلب الرسائل الفقهية تتمثل في روايات لأحاديث في مسائل فقهية ، ولذلك اختلطت رسائل الحديث برسائل الفقه وسنورد هنا ما كانت صبغته الفقهية أغلب .

1 - رسالة في الصلاة : هي بحث موسع في الصلاة مؤصل على الأدلة ، وردت في مجموع أعز ما يطلب ( ص 63 - 162 ) .

2 - كتاب الطهارة : هو يبحث في أحكام الطهارة من خلال الحديث ورد في مجموع أعز ما يطلب ( ص 280 - 289 ) وفي قائمة التعاليق .

3 - كتاب الغلول : هو يبحث في الغلول وأحكامه والتحذير منه ، ورد في مجموع أعز ما يطلب ( ص 347 - 362 ) وفي قائمة التعاليق .

4 - كتاب تحريم الخمر : هو بحث في حرمة الخمر والتحذير منه ، ورد في مجموع أعز ما يطلب ( ص 363 - 376 ) وفي قائمة التعاليق .

5 - كتاب الجهاد : هو بحث في أحكام الجهاد والحض عليه ، ورد في مجموع أعز ما يطلب ( ص 377 - 400 ) وفي قائمة التعاليق<sup>(82)</sup> .

6 - رسالة في أصول الفقه : جاء في مطلعها : « الكلام في العموم والخصوص والمطلق والمقيد والمجمل والمفسر والناسخ والمنسوخ والحقيقة والمجاز وفائدتها والكتابة والتعريض ، والتصريح والأسماء اللغوية التي غلب عليها العرف وخصصها ... » . وردت في مجموع أعز ما يطلب ( ص 181 - 187 ) وفي قائمة التعاليق .

(81) انظر : ابن الخطيب - رقم الحلال : 80 والحلال للرواية : 80 ، والشاطبي - الإحصاء : 1/255 .

(82) انظر في صحة نسبة هذا الكتاب ص 148 من هذا البحث .

### ج - الحديث :

ترك ابن تومرت عدة آثار في الحديث ، وهي في مجلته مجموعة من الأحاديث مرتبة رسائل حسب المواضيع او اختصارات لكتب في الحديث من الصحاح ، وأهم هذه الآثار ما يلي :

1 - محاذي الموطأ : هو كتاب اختصر فيه المهدي موطأ الامام مالك من رواية يحيى بن عبد الله بن بكير المخزومي ( ت 231 هـ / 845 م ) ، واقتصر على الراوي الأخير للحديث بعد حذف بقية السند ، وهو ثابت النسبة الى ابن تومرت حيث يحمل في أوله السند كاملاً من عبد المؤمن الذي أملاه الى مالك بن أنس ، وهذا نصه : « حدثنا سيدنا ومولانا الخليفة الامام المنصور الناصر لدين الله أمير المؤمنين أبو محمد عبد المؤمن بن علي أهل الله أمره وأعز نصره بحضرة مراكش حفظها الله بكرة يوم الاثنين الثالث من ذي الحجة سنة 544 هـ / [ 1149 م ] قال : حدثنا الامام المعصوم المهدي المعلوم أبو عبد الله محمد بن عبد الله رضي الله عنه وأرضاه غرة شهر رمضان المعظم عام 515 هـ / [ 1121 م ] يرباط هرغه ببلد سوس قال حدثنا الفقيه أبو عبد الله محمد بن منصور الحضرمي ، قال حدثنا الفقيه أبو محمد بن عبد الله بن الوليد قال حدثنا الفقيه أبو محمد عبد الله بن أبي زيد قال حدثنا الفقيه أبو بكر محمد بن محمد بن اللباد قال حدثنا الفقيه أبو زكريا يحيى بن عبد الله بن بكير المخزومي عن مالك بن أنس عن ابن شهاب ان عمر بن عبد العزيز أخر الصلاة يوماً . . . » . وهذا السند الكامل الواضح يكون غير صحيح ما ذهب اليه الاستاذ عبد الله على علام من أن هذا الكتاب من تأليف جماعة من الموحدين بأمر من الأمير يعقوب المنصور الموحدي وليس للمهدي منه الا كتاب الطهارة الذي أمرهم يعقوب بأن يحتلوا حلوه . »

والمعروف من النسخ المخطوطة لهذا الكتاب أربع نسخ هي التالية :

- 
- (83) ابن تومرت - محاذي الموطأ : 4 ( مخطوطة الخزنة العامة بالرباط 840 ج ) .  
(84) انظر : عبد الله على علام - الدعوة للوحدة بالقرب : 308 ، وانظر : رداً وإلياً عليه في : الحسن المجاصي - احياء التراث العلمي ( موطأ للمهدي بن تومرت ) : 61 .

الأولى : نسخة قديمة بالجزائر ، وقع نشرها من قبل المستشرق ثولنزيير بالجزائر سنة 1905 م / وتحمل عنوان « موطأ الامام المهدي » .

الثانية : نسخة بخزانة القرويين رقم 181/40 مكتوبة على الرق ينقصها من آخرها نحو الورقتين وضاع بذلك تاريخ نسخها ، وهي تحمل عنوان « محاذي الموطأ » .

الثالثة : نسخة الخزانة العامة بالرباط رقم ج 1222 ، مكتوبة على الرق ، تاريخ نسخها كما جاء في ص 177 سنة 597 ، وهي تحمل عنوان « موطأ الامام المهدي » .

الرابعة : نسخة الخزانة العامة بالرباط رقم ج 840 ، مكتوبة على الرق ، تاريخ نسخها سنة 544 هـ / 1149 م ، وهي تحمل عنوان « موطأ المهدي بن تومرت » .

ورغم هذا الاختلاف الجزئي في العناوين ، فإن النسخ الأربع كتاب واحد ، وليس من اختلاف بينها الا بشيء يسير في الترتيب (85) .

2 - مختصر صحيح مسلم : هو صحيح مسلم مخلوطة منه الأسانيد ، ولعله هو الذي أشار اليه ابن القطان بقوله : « ثم أمروا [ أي الصبيان الذين يربون تربية موحدية في عهد عبد المؤمن بن علي ] بكتب التوحيد وحفظه ، وكتب موطأ الامام رضي الله تعالى عنه وحفظه ، ومسلم وحفظه » (86) ، فذكر مسلم ضمن مؤلفات المهدي قرينة على أنه من تأليفه أيضاً . كما أشار اليه أيضاً ابن الأبار في قوله : « ومن تأليفه [ أحمد بن عتيق بن الحسن بن زياد بن فرج يعرف بالنهبي ] كتاب الاعلام

---

(85) خلافاً لما ذهب اليه عبد الله علي علام - الدعوة الموحدية بالغرب : 308 وما بعدها ، من التفرة بين موطأ الامام المهدي وبين محاذي الموطأ . انظر بحثاً وافياً عن محاذي الموطأ للحسن المياحي للذكور آنفاً . وانظر أيضاً : محمد اللنوني - المصادر التاريخية في العصر الموحدي الأول : 3 ، ( عاضرة مرقوة ) .

(86) ابن القطان - نظم الجبان : 139 - 40 .

بفوائد مسلم للمهدي الامام «a» . ويدل أن هذا الكتاب هو إسماء من المهدي لصحيح مسلم على أصحابه بعد حذف أسانيده ، تركيزاً لمنهج في الرجوع الى الأصول من القرآن والحديث .

وللمعروف منه نسخة فريدة بمكتبة ابن يوسف بمراكش رقم 403 ، تشمل على 405 صفحة ، تاريخ نسخها سنة 569 هـ / 1173 م بسجلها سنة «a» .

وقد وردت في مجموع أعز ما يطلب مجموعة من الأحاديث مختلفة المواضيع ( من ص 267 الى ص 346 ) ، ترجم لها في القائمة التي جاءت في آخر المجموع كالفهرس له بعنوان « اختصار مسلم » وقابل ذلك في قائمة التعاليق عبارة « اختصار مسلم للصغير » ، وهي مجموعة من الأحاديث منتخبة من صحيح مسلم .

3 - رسالة في بيان طوائف المبطلين من المثلثين والمجسمين : تشمل على مجموعة من الأحاديث في أهل الباطل ووجوب جهادهم ، مخرجة على أن المقصود بها المرابطون . وردت في مجموع أعز ما يطلب ( ص 255 - 266 ) .

4 - رسالة في غربة الاسلام والبشارة بانتصار الحق على الباطل : تشمل على مجموعة من الأحاديث في هذا المعنى ، مخرجة كالرسالة التي قبلها ، وردت في مجموع أعز ما يطلب ( ص 266 - 270 ) .

5 - رسالة فيما ذكر في النبي ﷺ من آياته ومعجزاته : ورد ذكرها في قائمة التعاليق .

#### د - الدعوة والمواظ :

نورد في هذا المحور بعض المواظ والخطب والرسائل ، وأهم الأثر من هذا النوع ما يلي :

1 - رسالة في تسبيح الباري سبحانه : وهي رسالة صغيرة الحجم في تسبيح

---

(87) ابن الأثير - التكملة : 93/1 .

(88) انظر : محمد التوني : المصادر التاريخية في العصر الموحدي الأول : 3 .

الله تعالى والابتهاال له . وردت في مجموع أعز ما يطلب ( ص 242 - 244 ) .

2 - خطبة الوداع : هي خطبة ألقاها ابن تومرت في أتباعه قبيل وفاته ، زودهم فيها بوصايا هي جماع دعوته في العقيدة والحياة الاجتماعية أوردها المراكشي في المعجب ٣٣٣ .

3 - الرسالة المنظمة : هي رسالة كتبها الى أتباعه الذين ساهم « بجماعة أهل التوحيد » وفيها حث على الجهاد ، وبيان لأخطاء المرابطين في العقيدة والسلوك وردت في مجموع أعز ما يطلب ٣٣٣ .

4 - رسالة من المهدي الى أتباعه يحثهم فيها على الجهاد وينبههم الى حيل المرابطين في النيل منهم ، وينهاهم عن الخمر والغلول ويعمدهم بالنصر وظهر الحق . نشرها بروفنسال ضمن كتاب أخبار المهدي بن تومرت ( ص 1 - 8 ) وبها نقص بأولها .

5 - رسالة الى علي بن يوسف بن تاشفين فيها تهديد ووعد ومؤاخلة بعلم الانصياع الى الحق ، نشرها بروفنسال في المصدر السابق ( ص 11 ) .

6 - رسالة الى الفئة الباغية ، فيها خطاب للمرابطين وأتباعهم من القبائل ، وتشتمل على تهديد ووعد . وقد وردت في المصدر السابق ( ص 11 - 12 ) .

7 - رسالة يبدو أنها موجهة الى بعض المؤلفة قلوبهم من القبائل . وردت بالمصدر السابق ( ص 13 ) وبها نقص كبير .

8 - دعاء وابتهاال . ورد في نظم الجيان ورقم الحل ٣٧٠ .

### 3 - خصائص هذه الآثار :

ان ما وصلنا من آثار ابن تومرت يكفي من حيث حجمه ، ومن حيث شموله

(89) انظر : المراكشي - المصنف : 262 وما بعدها .

(90) لم ترد الا في خطوطة الرباط ، وقام الدكتور حمار الطالبي بنشرها في - . التان موحديتان : 103 وما بعدها .

(91) انظر : ابن القطان - نظم الجيان : 129 ، وابن الخطيب - رقم الحل : 88 .

<sup>1</sup> لمختلف اهتماماته العلمية والاجتماعية لكي نتبين من خلاله آراءه ، ونبني منها بعد تحليلها وتصنيفها صورة متكاملة لفكره العقلي والشرعي ، الا أننا نصادف في ذلك صعوبة تعود الى الطبيعة التأليفية التي عليها هذه الآثار ، والصيغة التصنيفية التي صيغت بها .

فأغلب هذه الآثار ليست مؤلفة على الطريقة المألوفة للتأليف ، بالتزام الترتيب في المسائل والتدرج في عرضها ، والاستيفاء لجزئياتها وفروعها ، ولكنها مصاغة لكي تكون خطاباً لعامة الناس ، استجابة في ذلك لطبيعة الدعوة التي قام بها المهدي في اتجاهاها لاصلاح عقيدة عموم الناس وسلوكهم ، فهو لم يكن يهدف الى وضع علم في الكتب يستفيد منه الخاصة من العلماء ، ولكنه كان يهدف الى أن يجعل أفكاره واقعاً معاشاً في حياة الناس فهيأها في نسق تغلب عليه الصبغة الخطابية التي يكثر فيها التداعي والاستطراد ، وتخلو أحياناً من الاستدلال اقتصاراً على العرض للمجرد الذي يحفل بالتكرار في العبارات والمعاني .

وإذا كانت هذه الخاصية في مؤلفات المهدي ورسائله تجعل الباحث يجد أفكاره قريبة المأخذ ، واضحة المعالم ، حيث بقيت على ظهر الكلام ، ولم تعتمها العبارات المعقدة والاصطلاحات الغريبة ، فلأنها جعلت تلك الأفكار في بعض المواطن ينقصها التديم والتأصيل ، كما ينقصها التفصيل والتفريع الذي يزيد من وضوحها وظهورها ، وهو ما يجعل الباحث في بعض الأحيان يلجأ الى التأويل والاستبطان استكمالاً لتصور الفكرة ، وإبرازاً لمقصد المؤلف ، وكل ذلك تصحبه محاذير تشكل صعوبة في طريق الباحث في هذه المؤلفات .

## الباب الثاني

### آراء ابن تومرت





## الفصل الأول

### المعرفة والمنهج

تمهيد :

أصبحت من عادة المتكلمين أن يفتحوا مؤلفاتهم في العقيدة بمباحث في العلم والمعرفة عرفت بمباحث النظر<sup>(1)</sup> ، وهي مباحث أصبح يتوقف عليها فهم كثير من المسائل العقيدية وأثبتها ، فاندوجت لذلك - شأن كثير من المسائل الطبيعية - في الفكر الكلامي ، وصارت معلومة ضمنه في التصنيف ، وهو يدلن المتكلمين في توسيع مسائل الكلام لتشمل كل ما يتوقف عليه إثبات العقيدة .

وقد تحدث ابن تومرت بمزيد من التفصيل والتحليل عن العلم والمعرفة ، وخصص لذلك كتاب أعز ما يطلب ، ورسالة العلم ، ورسالة المعلومات إلى جانب مواطن أخرى من مؤلفاته .

ولم يكن هذا العرف عند المتكلمين في استهلال مؤلفاتهم بمبحث النظر هو فحسب الذي جعله يطرق موضوع العلم والمعرفة ، ولكن دفعه إلى ذلك بالأخص مقتضيات دعوته في البيئة المغربية ، فقد كان يعتقد أن الثقافة المرابطية تقوم على خطأ منهجي صارخ ، هو التمسك بالفروع وإهمال الأصول ، وهو ما تأكد له جلياً حينما ناظر الفقهاء بأغيات<sup>(2)</sup> ، فقد باذروهم بالسؤال عن طرق العلم هل هي منحصرة أم لا ، وعن أصول الحق والباطل ما هي ، فلم يجدوا جواباً ، فشرع في بيان كون

(1) نذكر في ذلك حل سبيل المثال : الشامل في أصول الدين للجويني ، وأصول الدين لمبد الفخر البغدادي ، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ، والوقف لمفرد الدين الأبي .

(2) انظر في ذلك : طائس كبرى زاده - مفتاح السعادة : 2/ 597 - 98 .

(3) انظر ص 101 من هذا البحث .

العلم أصلاً للهدى والجهل والشك والظن أصولاً للضلال». وأدرك من خلال هذه المناظرة أن الأساس للنهجي لثقافة المرابطين سيكون حاجزاً كبيراً في سبيل دعوته، فدعاه ذلك الى بسط القول في العلم وأساسه وطرقه تمهيداً منه للعقول كي تفهم دعوته وتقبل عليها ، فكان بهذا المعنى بحثه في المعرفة والمنهج جزءاً من خطته في الدعوة ويمكن أن نقسم هذا البحث الى العناصر التالية :

## I حقيقة العلم وفضله :

### 1 - حقيقة العلم :

خلافًا لأولئك الذين توقفوا في تعريف العلم ، وقالوا انه لا يعرف لأن تصور ماهيته ضروري فهو أين من أن يعرف» ، فإن ابن تومرت أورد تعريفاً للعلم قال فيه : انه « نور في القلب تتميز به الحقائق والخصائص » ، وقال في موضع آخر : « أما معنى العلم وحقيقته فهو وضوح الحقائق في النفس » ، وبلغت انتباهنا في هذا التعريف أمران :

الأول : التعبير بنور في القلب ، ذلك الذي يذكروننا بتعبير الغزالي عما حصل له من اليقين بأنه نور قلبه الله تعالى في الصدر» ، فهل يكون المهدي يرى العلم حصيلة قلبية غير مكتسبة بالنظر والتأمل ، ذلك المعنى الذي قد يدعمه قوله في موطن آخر « والعلم نور من عند الله يهدي به من يشاء » ؟ ان حديثه المقبل عن طرق العلم من عقل وسمع وحس ، وتحليله لأدوار هذه الطرق تؤكد كما سنراه أنه لا يذهب الى ذلك المعنى ، ولكن تلك العبارات هي مجرد وصف تقديري ، يهدف منه

(4) انظر : ابن تومرت -أمر ما يطلب : 4

(5) انظر : عبد الدين الأبي - المرافف : 1 / 25 ، وحاجي خليفة - كشف الظنون : 1 / 3 ، وانظر أيضاً فيما تعاريف مختلفة للعلم وكذلك في : البنفلاسي - أصول الدين : 5 وما بعدها .

(6) ابن تومرت -أمر ما يطلب : 3 .

(7) نفس المصدر : 14 .

(8) انظر : الغزالي - لفتل من الضلال : 91 .

(9) ابن تومرت - رسالة في ان التوحيد هو اساس الدين : 279 .

الى بيان جلال العلم ، وعظمة قدره ، وليست تقريراً لطريقة حصوله .

الثاني : ما أشار اليه من فكرة التمييز في قوله : تمييز به الحقائق ، فالتعريف بذلك يصبح مفيداً لكون العلم ليس تكشفاً على حقائق الأشياء في ذاتها ، وخصوصاً الى كنهها ، ولكنه تمييز بين خصائصها وحقائقها ، ويمكن أن نستنتج من هذا أن المهدي يرى أن الوقوف على حقائق الأشياء ، واكتناه ذاتها أمر غير ممكن ، وقصارى العلم أن يوقفنا على التمييز بين حقائقها . وهذا الرأي هو الذي انتهى اليه الأشاعرة في عمومهم كما يفيد قول الايجي : « والسابع [ من تعريفات العلم ] وهو المختار ، أنه صفة توجب محلها تمييزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض » .

## 2 - قيمة العلم وفضله :

عبر المهدي عن قيمة العلم وفضله في مفتتح أمر ما يطلب حيث قال : « أمر ما يطلب ، وأفضل ما يكتسب ، وأنفس ما يدخر ، وأحسن ما يعمل ، العلم الذي جعله الله سبب الهداية الى كل خير » . ثم فصل القول في هذه القيمة وهذا الفضل ، وبين أسسها ومظاهرها ، وأهم تلك الأسس الأساس التالين :

أ - العلم أصل للإيمان : ليس من مصدر للهداية بالإيمان وبالتالي للإيمان بجميع أنواع البر إلا العلم ، وهو المعنى الذي ألح المهدي في إثباته في أكثر من موضع ، وقد سلق في سبيل ذلك دليلين : عقلي ونقلي .

الدليل العقلي : ان الهدى ( أي الإيمان ) والضلال ، والحق والباطل أمران متناقضان ، وليس من منزلة وسطى بينهما لقوله تعالى : ﴿ فماذا بعد الحق إلا الضلال ﴾ ( يونس / 32 ) . والطرق المؤدية الى الهداية والضلال منحصرة في أربعة لا خامس لها هي : العلم والجهل والشك والظن ، وأما طريق من هذه الطرق أدى الى أحد المتناقضين ( الإيمان والضلال ) فإنه لا يؤدي الى نقيضه .

(10) الايجي : المرافق 1/ 23 . وهذه المسألة حلافة يبحث الحيد الصافي ، الذي يلحظ فيه عموم التكليم من مختلف الطرق الى أنه يهتد التمييز بين المحدود وغيره ، بينا يلحظ المتكلمون بالنطق اليوناني الى أنه يهتد تصوير المحدود وتعريف حقيقته . انظر في ذلك ابن تيمية - الرد على المتكلمين : 14 وما بعدها .

(11) ابن تومرت - أمر ما يطلب : 2 .

فإذا ما تفحصنا هذه الطرق الأربعة أيها يؤدي الى الهداية ( الايمان ) ،  
وجدنا الثلاثة الأخيرة لا تؤدي بحال اليها ، بل هي مؤدية الى الضلال ، وبيان ذلك  
ما يلي :

أولاً : الجهل : حقيقة الجهل هي التباس الحقائق في النفس ، ولذلك فهو لا  
يمكن أن يكون أصلاً للهداية ، لأنه أصل لتقيضها الضلال ، بدليل ما أخبر الله به  
في كتابه عن أقوام كفروا دفعوا الحق بالجهل ، وتمادوا على الكفر والضلال ، فقال  
تعالى : ﴿ ولما جاءهم الحق قالوا هذا سحر وانا به كافرون ﴾ ( الزخرف / 30 )  
فضلاهم انما ادهم اليه الجهل ، فالجهل أصل للضلال .

ثانياً : الشك : حقيقته الحيرة والعمى ، وهو بذلك لا يمكن أن يكون أصلاً  
للهداية لأنه أصل لتقيضها الضلال ، بدليل ما أخبر الله به عن أقوام كفروا ردوا الحق  
بالشك فقال تعالى : ﴿ فردوا أيديهم في أفواههم وقالوا انا كفرنا بما أرسلتم به وانا  
لفي شك مما تدعوننا اليه مريب ﴾ ( ابراهيم / 9 ) .

ثالثاً : الظن : حقيقته تغليب احد الجانبين من غير علم ، وهو كسابقيه لا  
يكون أصلاً للهداية ، لأنه أصل لتقيضها الضلال بدليل قوله تعالى : ﴿ وان تطع  
أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون ﴾  
( الأنعام / 116 ) ، فاتباع الظن أدى الى الضلال والاضلال ، فهو أصل له وطريق  
اليه .

ولما كانت هذه الطرق الثلاثة مؤدية الى الضلال غير مؤدية للايمان ، بقي  
طريق واحد يؤدي اليه وهو العلم ، فالعلم هو الأصل الوحيد للايمان .

الدليل النقلي : أورد للمهدي عدداً من الآيات القرآنية تفيد أن العلم هو  
الأصل للايمان والهداية .

---

( 12 ) انظر : أعز ما يطلب 1 وما بعدها . وتلاحظ أن هذا الدليل وإن كان حقيقياً في مناه وصيته فإنه قلبي في ملامته  
وجبرمه . وقال شارح أعز ما يطلب ( مجهول ) : 107 ط : « لما كان العلم أصلاً للايمان من حيث إن كان معنى  
الايمان التصديق والتصديق بأمر لا يصح الا بعد معرفة المصدق به » .

ومن هذه الآيات قوله تعالى : ﴿ فيشرع عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب ﴾ ( الرمز / 17-18 ) ، وأولوا الألباب هم العلماء ، كما يفسره قوله تعالى : ﴿ أفمن يعلم إنما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى إنما يتذكر أولوا الألباب ﴾ ( الرعد / 19 ) .

ومنها قوله تعالى : ﴿ وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم ﴾ ( الشورى / 52 ) ، فالعلم بالكتاب والإيمان هو الذي كان طريقاً إلى الهداية<sup>(13)</sup> .

#### ب - العلم أصل لصلاح الدنيا :

إن جميع ما في هذا العالم من صنائع جعل الله فيها قوام النفوس وبالتالي قوام الأديان أصلها العلم ، فهو إذن أصل لصلاح الدنيا وطريق لتحقيق معنى الخلافة في الأرض<sup>(14)</sup> .

إن هذه الفكرة ذات صبغة وعظية ، وليست تحليلاً للعلم في نطاق النظر كبحث كلامي ، ولكنها تبين حل تأسيل إسلامي لمفهوم العلم يقوم على اعتبار العنصر العملي للمحسوس عنصراً شريفاً في قوام العلم ، في حين كان هذا العنصر يحمل في الثقافة اليونانية وعند المتأثرين بها من المسلمين ، ليكون العلم الأفضل هو المتناول للمجردات ، بينما علم المحسوسات والصنائع ليس له من الشرف والتجلة شيء يذكر ، خاصة متعلقه وهو عالم المحسوس .

#### II أقسام العلم :

أورد للمهدي تقسماً للعلوم في مجال بيانه لما ينبغي للمسلم أن يتعلمه ، وجاء ذلك التقسيم ثلاثياً في كل حالاته ، متنازلاً من الأعم إلى الأخص ، وقد يلح في

(13) ابن تومرت - أمز ما يطلب : 10 وما بعدها .

(14) ابن تومرت - رسالة في العلم : 190 . ولعل ابن تومرت منظر في هذا بقول الفزالي : « أصل السعادة في الدنيا والآخرة هو العلم » . انظر : إحياء علوم الدين : 1/ 19 .

التنازل الى أن يصبح معدداً لمسائل جزئية لعلم من العلوم . ولذلك فإننا سنقتصر في عرض هذا التقسيم على ذكر الأقسام الأساسية للعلم التي تكون الهيكل العام لتصنيف ابن تومرت للعلوم .

ينقسم العلم مبدئياً الى ثلاثة أقسام : العلم بالدين ، والعلم بالدنيا ، والعلم بما يتوصل به اليهما .

## 1 - العلم بالدين :

ينقسم الى ثلاثة أقسام : العلم بالله ، والعلم بالرسول ، والعلم بما جاء به :

أ - العلم بالله : وهو ثلاثة أقسام :

أولاً - العلم بما يجب لله تعالى ، وهو ثلاثة أقسام :

- الوجود ، الذي ينبنى على نفي التشبيه الذي يتمثل في ثلاث صور : التغير الناشئ عن التقيد بالزمان ، والتحيز الناشئ عن التقيد بالمكان ، والتأليف الناشئ عن التقيد بالجنس .

- الوحدانية ، وهي تنبنى على نفي الشريك .

- الكمال ، وهو ينبنى على نفي النقائص التي تتمثل في ثلاث صور : ما يمنع الأفعال كالعجز والجهل ، وما يمنع الإدراك كالعمى والصمم ، وما يمنع الكلام كالبلغم .

ثانياً : العلم بما يستحيل على الله تعالى ، وهي ثلاثة أمور : التشبيه ، والشريك ، والنقائص .

ثالثاً : العلم بما يجوز في حق الله ، وهي ثلاثة أمور : إحياء العالم ، وإعدامه بعد وجوده ، وإعادته بعد إعدامه .

ب - العلم بالرسول : وهو ثلاثة أقسام :

أولاً : العلم بما يجب إثباته له ، وهي أمور مثل الصديق والأمانة .

ثانياً : العلم بما يجب نفيه عنه ، وهي أمور مثل الكذب والخيانة .  
ثالثاً : العلم بما يجوز عليه ، مثل السراء والضراء والسهو الذي لا ينبغي التكليف .

ج - العلم بما جاء به الرسول ، وهو ثلاثة أقسام :  
أولاً : العلم بالوحي ، وهو أمر الله ونبيه ونخبره .  
ثانياً : العلم بالتكليف ، وهو مقتضى الأمر والنهي .  
ثالثاً : العلم بالجزاء على التكليف ، وهو حساب وثواب وعقاب .

## 2 - العلم بالدنيا :

وهو ثلاثة أقسام :

- أ - العلم بمنافعها .
- ب - العلم بمضارها .
- ج - العلم بأسباب المعيشة .

## 3 - ما يتوصل به الى العلم بهما :

وهو ثلاثة أقسام :

أ - اللغة ، فإذا بطلت اللغة بطلت الشريعة .

ب - الاعراب ، فإذا بطل الاعراب بطلت المعاني ، وإذا بطلت المعاني بطل الشرع .

ج - الحساب ، فهو أيضاً مما يتوصل به الى معرفة الدين كالصلاة والزكاة ، والدنيا في سائر المعاملات . وهو لذلك أصل كبير في الدين<sup>(15)</sup> .

تعقيب :

اعتنى المسلمون منذ وقت مبكر بعلم تصنيف العلوم ( او علم تقاسيم

---

(15) انظر تفصيل هذا التقسيم في : ابن تومرت - رسالة في العلم : 191 وما بعدها .

العلوم»<sup>١٦</sup> ، وكان لهم تبريز فيه ، بلغ أوجه عند طاش كبرى زاده في كتابه مفتاح السعادة ، وكان يظن خطأ أن السبق فيه كان لعلماء الغرب ، وبالأخص منهم روجر بيكون وفرانسيس بيكون .

وكان السبق للتأليف فيه من بين الاسلاميين لأبي نصر الفارابي (ت 339 هـ / 950 م) حيث ألف فيه كتابه « احصاء العلوم » . ومن أهم المؤلفات فيه قبل أوائل القرن السادس ( زمن ظهور ابن تومرت ) رسائل اخوان الصفا ، وكتاب مفاتيح العلوم لمحمد بن أحمد الخوارزمي (ت 387 هـ / 997 م) ، والفهرست لابن النديم (ت 438 هـ / 1046 م) ، ورسالة أقسام العلوم العقلية لابن سينا (ت 428 هـ / 1036 م) . وللغزالي أيضاً محاولة تصنيفية في كتابه الاحياء<sup>١٧</sup> . ثم توالى التأليف فيه بكثرة بعد القرن السادس<sup>١٨</sup> .

وقد كان أصحاب النزعة الفلسفية اليونانية من هؤلاء المؤلفين ( وهم الفارابي و اخوان الصفا ، وابن سينا ) متأثرين في تقسيمهم للعلوم بالتقسيم الأرسطي الذي يقوم على تفصيل ثلاثي للعلم : نظري وشعري وعملي ، ثم يفصل النظري الى الهيات ورياضيات وطبيعات ، وهذه الفروع مرتبة في الشرف تنازلاً حسب شرف الموضوع<sup>١٩</sup> .

ونتيجة لهذا التأثير يتقسيم أرسطو ، وقع هؤلاء في كثير من الشناعات المنهجية عند تصنيفهم للعلوم الاسلامية ، وجامع هذه الشناعات أن العلوم الاسلامية كانت عندهم تحتل هوامش تقاسيمهم ، وتوزع على مراتبه الدنيا ، فضاعت بذلك تلك الوحدة الانتلافية التي يظهر فيها تسلسل كافة العلوم الاسلامية وتعاصلها في خدمة الغرض الديني .

---

(16) قال في ترميقه طاش كبرى زاده - مفتاح السعادة : 324/1 : « هو علم يبحث عن التدرج من أهم الموضوعات الى اخصها ، ليحصل بذلك موضوع العلوم للتدرج تحت ذلك الأعم » .

(17) انظر ، الغزالي - احياء علوم الدين : 23/1 وما بعدها .

(18) انظر تفصيلاً لذلك في مقدمة تحقيق مفتاح السعادة لكلل كامل بكري وعبد الوهاب أبي النور : 38/1 وما بعدها .

(19) انظر تفصيل هذا التقسيم في : يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية : 150 وما بعدها .



أما الخوارزمي وابن النديم والغزالي فقد كانوا أكثر تحملاً من تقسيم أرسطو .  
 فالخوارزمي يبنى تقسيمه على أصليين أساسيين : علوم الشريعة ، وعلوم المعجم .  
 وابن النديم ينتهي من ملاحظته للعلوم الواقعة على عهده بمقتضى مهنة الوراقة التي  
 كان يتعاطاها ، إلى تصنيفها إلى عشرة أصناف أكثرها في العلوم الإسلامية ، وبعضها  
 لعلوم الفلسفة والأديان ، والغزالي يقسم العلوم إلى أصليين أساسيين : العلوم  
 الشرعية ، والعلوم غير الشرعية . وقد ظهر في هذه التصنيفات بصفة عامة أساسية  
 العلوم الإسلامية ، كما ظهر ترابطها وتواصلها .

فما هو موقع التقسيم الذي أورده ابن تومرت من هذه التقاسيم التي سبقته ؟  
 وما هي خصائصه وميزاته ؟ .

لحل أول ما نلاحظه ، أن تقسيم ابن تومرت متحرر تمام التحرر من تقسيم  
 أرسطو ، وهو قائم على تصور عقدي صرف ، حيث إن المسلم مطالب بأن يعرف الله  
 أولاً ، ثم يعرف الرسول ، وهو تبعاً لذلك مطالب بأن يعرف ما يؤديه إلى المعرفة  
 بهما .

إن هذا المنطلق لئن كان سليماً من حيث المبدأ ، إلا أنه أدى بابن تومرت إلى أن  
 تغطي في تقسيمه علوم العقيدة على سائر العلوم الأخرى ما كان منها متعلقاً بالشريعة  
 أو غيرها ، فإلى جانب تخصيصه كامل القسم الأول لها ، نجده يوجه القسم الثاني  
 ( العلم بالدنيا ) في اتجاهها ، حيث جعل فرعين منه يصطبغان بصبغة عقدية  
 أخلاقية وهما : العلم بمنافع الدنيا ، والعلم بمضارها . وفي هذا السياق ينتهي  
 التقسيم بتنامي العلوم الطبيعية وما في مجراها ، وقد كان بنؤه يقتضيها حيث يتوصل  
 بها إلى معرفة الدين والدنيا ، وضاعت كذلك تفاصيل سائر العلوم الدنيوية في فرع  
 العلم بأسباب المعيشة .

وفي مقابل هذا ، فإننا نجد في التقسيم اهتماماً بعلوم اللغة ، حيث خصص لها  
 فرعان من القسم الثالث ( العلم باللغة والعلم بالأعراب ) ، وهو ما يعكس شغف  
 ابن تومرت باللغة وإهتمامه بها ، ولعله يعكس أيضاً ما لاقاه من صعوبة في تلقين

ملعبه للبرير لعدم حذق عامتهم للغة العربية وقوانينها . ويأخذ الحساب أيضاً مكانة بارزة في هذا التقسيم حيث يخصص له فرع من القسم الثالث ، وأراد ابن تومرت أن يؤكد هذه المكانة بقوله : « فالحساب أصل كبير في الدين »<sup>20</sup> .

ومن الواضح ان المهدي لم يبين تصنيفه على نظر في واقع العلوم كما هي في عهده ، وهو ما فعله ابن التديم ، ولكنه انطلق من صورة ذهنية تحدد ما هو واجب على المسلم أن يفعله حسب رأيه ، فانعكس بذلك العامل الذاتي على التقسيم ، واقتضت الموضوعية التي تقتضي احصاء أوسع خاصة لتلك العلوم التي هي ليست بعيدة الصلة عن العلوم الشرعية ، ويبدو أن ثقافة الرجل المحدودة في العلوم الطبيعية والحكمية كان لها دور في ذلك .

ويمكن أن نقول أخيراً : ان البنية العامة لتقسيم العلوم عند ابن تومرت بنية طريفة ومتحررة من الأمثلة السابقة ، وقد استملها من خصوصية ثقافته الإسلامية الأصلية ، الا أن الصدور من منطلق تقديري لوضع ما ينبغي أن يتعلمه المسلم الى جانب المحدودية الثقافية في العلوم الدنيوية ، جعلنا هذا التقسيم أقرب الى المنهج الدراسي منه الى تصنيف العلوم .

### III طرق العلم :

يحدد ابن تومرت في قطعية ان طرق العلم ثلاثة فحسب ، هي : العقل ، والسمع والحس ، ويؤكد أن « هذه قسمة منحصرة تدور على ابن آدم في الدنيا والآخرة »<sup>(21)</sup> ، وهو بهذا التأكيد كأنما يرد على أولئك الذين انحلقوا من الاشراف سبيلاً الى المعرفة « ومنهم شيخه الغزالي .

وقد استدل على هذا الانحصار بدليل نقلي غير مباشر ، وهو ان الانسان لا يسأل يوم القيامة الا عما أتاه به سمعه وبصره وفؤاده كما يفعله قوله تعالى : ﴿ ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً ﴾ ( الاسراء / 36 ) فانحصار

(20) ابن تومرت - رسالة في العلم : 194 .

(21) نفس المصدر : 191 .

السؤال فيما تأتي به هذه الطرق الثلاثة دليل على انحصارها في إفادة العلم .

كما استدلل عليه بدليل آخر عقلي ملخصه : ان الموجودات على قسمين : قسم شاهدانه ، وقسم لم نشاهده ، فالذي شاهدناه توصلنا اليه كادراك الأجسام والألوان والروائح وما في معناها من المحسوسات . وما لم نشاهده على قسمين : منه ما لا يتوصل اليه الا بالعقل ، مثل معرفة الباري سبحانه ، ومنه ما لا يتوصل اليه الا بالسمع اذ لا مجال للعقل والحس فيه كأخبار الآخرة والجنة والنار ووجود البلدان النائية . ولا يخفى ما في هذا الدليل من الدور ، حيث وقع الاستدلال على انحصار طرق الادراك بانحصار المدركات ، ولكن هذه المدركات لم نعرف أنها منحصرة على هذا النحو الا بناء على استعمالنا لتلك الطرق ، فهو اذن دور بين .

وقد ذكر شارح أعز ما يطلب ان المهدي في بعض مؤلفاته باللسان الغربي قال : ان طرق العلم ستة : ( العقل ، والحس ، والتواتر ، والمعجزات ، والعلامات في حق من لم يشاهدها ) ، ثم حاول الشارح الجمع بين الرأيين ، فقال : ان هذه الثلاثة الأخيرة داخلة ضمن السمع ، فذكره المهدي أحياناً مفرداً ، وأحياناً مفصلاً ، وفي كلا الحالين تؤول الطرق الى ثلاثة .

ونعثر في مؤلفات ابن تومرت على عديد من الأقوال والاشارات والشروح تتعلق بهذه الطرق الثلاثة ، من حيث طبيعتها ودورها في إدراك الحقيقة ، وسنحاول فيما يلي أن تؤلف من تلك الأقوال والشروح المتناثرة صورة متكاملة لكل واحدة من هذه الطرق .

## 1 - العقل :

### أ - حقيقة العقل :

لم يورد ابن تومرت تعريفاً مباشراً للعقل ، ولكنه بين حقيقته من خلال

(22) مجهول - شرح أعز ما يطلب : 19 ط .

(23) لم يذكر السلس .

(24) نفس المصدر والصفحة .

(25) انظر تعريفات ختلفة للعقل في : الغزالي - احيل علوم الدين : 90/1 ، والايحي - المراقب : 79/2 .

بيان أقسامه ومبادئه ، ففي العقل معان بدسبية هي للمنطلق والأساس لكل معرفة لاحقة ، وقد عبر عن تلك المعاني بالضرورة ، وقال : ان « هذه الضرورة مستقرة في نفوس العقلاء بأجمعهم »<sup>(26)</sup> ، مما يدل على أنه يذهب الى فطرية العقل مثل سائر الاسلاميين .

وهذه الضرورة العقلية ، تتمثل في ثلاثة مبادئ : الواجب والمستحيل والجائز<sup>(27)</sup> .

فالواجب ، هو ما لا بد من كونه ، كافتقار الفعل الى الفاعل ، وهو ثلاثة أنواع : وجوب انحصار الحقائق مثل انحصار الجسم في حالتي الحركة والسكون ، وجوب اطراد الحقائق<sup>(28)</sup> ، ووجوب اختصاصها<sup>(29)</sup> .

والمستحيل ، ما لا يمكن كونه ، وهو ثلاثة أقسام : قلب الحقائق كأن يصير القديم محدثاً ، ونقض الحقائق كأن يكون الشيء الواحد حياً وميتاً في نفس الوقت ، وبطلان الحصر كوجود حالة أخرى مع حركة الجسم وسكونه .

والجائز ما يمكن أن يكون ، ويمكن أن لا يكون ، كنزول المطر ، وهذا الجائز انما يكون جائزاً في حقنا ، أما عند الله فهو واجب أو مستحيل لأن علمه كاشف لكل شيء<sup>(30)</sup> .

## ب - طرق العقل في المعرفة :

يستعمل العقل في حركته لتحصيل العلم طريقتين : طريقة دلالة الأفعال ، وطريقة القياس<sup>(31)</sup> .

(26) ابن تومرت - العقيدة : 230 .

(27) في هذا تأثر بقول الباقلائي : العقل هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيالات ، ويجاري العادات . انظر : الأيجي - لولائف : 2 / 79 .

(28) أي تواصل الحقيقة ، وعدم انتقالها الى ما يخالفها .

(29) أي اختصاص الحقيقة بذاتها وعدم وجود نقيضها معها .

(30) انظر : ابن تومرت - رسالة في العلم : 191 ، والعقيدة : 230 . وانظر أيضاً شرح أحرز ما يطلب لؤلؤف مجهول : 25 ط .

(31) قال ابن تومرت - رسالة في ان للشرعة لا تثبت بالعقل : 164 : « المتروك بالعقل حل ضريع : ما أدركته بدلالات الأفعال ، وما أدركته بالقياس » .

أولاً : دلالة الأفعال : تقوم هذه الطريقة على مبدأ العلية ، وأساسها التأدي من الأفعال لادراك فاعلها ، حيث قد استقر في نفوس العقلاء أن الفعل لا بد له من فاعل وهو ما نبه عليه الله تعالى في قوله : ﴿ أفى الله شك فاطر السماوات والأرض ﴾ ( ابراهيم / 10 ) . فخلق السماوات والأرض فعل يلاحظه العقل ليعلم علم اليقين أن وراءه فاعلاً هو الله تعالى ﷻ .

ثانياً : القياس : أولى المهدي عناية كبيرة بالقياس العقلي باعتباره طريقة من طرق المعرفة ، وكان تحليله في ذلك نقدياً ، فبين شروط القياس الصحيح المؤدي الى الحقيقة ، ونقد أنواع القياس الفاسدة التي لا تؤدي الى الحق ، وبين مواطن ضعفها وفسادها .

القياس الصحيح : عرف المهدي القياس بأنه « تساوي الغيرين في الحكم » ﷻ ، ولا يخفى ما في هذا التعريف من ضعف ، حيث ان القياس هو عملية عقلية تقع فيها المقارنة بين امرين ، وتنتهي الى التسوية في الحكم بينهما ، وليس هو فقط مجرد كون الأمرين متساويين في الحكم ، فملاحظة الاشتراك الذي تنبئ عليه التسوية عنصر أساسي أهمله المهدي في تعريفه ﷻ .

وللقياس الصحيح مجال محدد إذا ما تعداه أصبح فاسداً ، وإنما يحدد ذلك المجال علاقة المقيس بالمقيس عليه ، ولا يصح القياس بين الأشياء مع اطلاق العلاقة بينهما ، وإنما يصح فقط في نطاق علاقة المائل وعلاقة الاختلاف مع وجود الشبه و ان القياس إنما يصح بين المائلين وبين المختلفين اذا كان بينهما شبه ﷻ ؛ وإنما كان

(32) انظر نفس المصدر والصفحة .

(33) نفس المصدر : 165 .

(34) هذا باعتبار القياس الذي عنه للمهدي ، وليس باعتبار القياس مطلقاً ، وهذا القياس الذي ذهب اليه ملحوظ من القياس الأصولي الذي هو ثابت مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند التثبت ( عيد النبي الأحمد تكري - دستور العلماء : 3 / 107 ، وهو أقرب عند للمنطقة الى التمثيل الذي عرفه ابن سينا بأنه أن يخلو الحكم على شيء بحكم موجود في شبيهه - منه الى القياس الذي عرفه بأنه قول مؤلف من أقوال اذا سلم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر ( انظر : الاشارات والتبهيات : 1 / 207 ) .

(35) ابن تومرت - رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 168 .

القياس محدداً بهذا المجال لا يتعداه لأن « جميع المعلومات على ضربين : نفي وإثبات ، فالنفي ليس بشيء لأنه عبارة عن المعلوم ، ولذلك لا يجوز القياس فيه ، والإثبات هو الموجود ، والموجود على ضربين : متحد ومتعدد ، فالمتعدد على ضربين : متماثل ومختلف ، فللمتماثل يجوز القياس بينه ، والمختلف ان وجدنا جامعاً نجتمع به بينه والا تركناه » .

وفي تحديد مجال القياس الصحيح تحديد لشروطه وقد جعلها المهدي شروطاً خمسة : التعدد ، والتخصيص ، والجامع ، والطرء والتساوي .

فالتعدد معناه توفر طرفين يكون أحدهما مقيساً ، والثاني مقيساً عليه ، وإنما كان التعدد شرطاً لاستحالة قياس الشيء على نفسه .

والتخصيص ، أن يكون كل واحد من الطرفين مختصاً بخاصية ذاتية تكون سبب التمايز ، وقد بينه شارح أعز ما يطلب بقوله « والخاصية عند المعصوم رضي الله عنه عبارة عن الصفة النفسية التي يكون بها قوام الشيء وتمييزه عن مباينه » ، ويبدو من هذا أن التخصيص هو المحقق للتعدد فهما شرطان متقاربان .

والجامع ، هو المشترك بين الطرفين ، وليس الاشتراك في اللفظ بكاف لتحقيق القياس الصحيح ، بل ينبغي توفر جامع معنوي ، وهو نوعان : الأول معنى عقلي يتمثل في المثل والجنس . فالمثل كقياس الجواهر على بعضها فيما يجب ويجوز ويستحيل ، والجنس كقياس سائر الأعراض على الحركة في استحالة وجودها لا في محل وهي من جنس واحد . والثاني ، معنى جرت العادة به ، مثل قياس أجناس الحيوانات على بعضها فيما يجوز عليها وما يجري من أحكامها » .

والطرء ، لم يوضح المهدي معناه ، ولعله يقصد به تحقق ثبوت الجامع في

(36) نفس المصدر والصفحة .

(37) ابن نورث - نفس المصدر : 169 .

(38) مجهول - شرح أعز ما يطلب : 81 و .

(39) ابن نورث - رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 167 ، ويقابل الجامع في القياس الأصولي العلة .

المقياس في كل الأحوال والأوضاع ، حتى يكون الحكم يقينياً .

والتساوي لم يوضحه أيضاً ، ولعله يقصد به تحقق المثلية في حالة التماثل والشبه في حالة الاختلاف ، دفعاً بذلك للتغاير الذي يبلغ حد التناقض أو انعدام الشبه<sup>(40)</sup> .

إذا تحققت هذه الشروط ، أصبح القياس صحيحاً مؤدياً الى الحق ، وأمكن حينئذ أن نستعمل احد نوعين منه : قياس الحقيقة ، وقياس الجنس .

فقياس الحقيقة : هو إثبات حكم لشيء ثبت لآخر لاشتراكهما في الحقيقة الذاتية ، مثل إثبات التحيز لجوهر قياساً على ثبوته لجوهر آخر ، لاشتراكهما في حقيقة الجوهرية .

وقياس الجنس : هو إثبات حكم لشيء ثبت لآخر لاشتراكهما في الجنس إذا ما تساوت معانيهما وحلودهما ، ويستعمل هذا القياس لإثبات المساواة في الأحكام العامة التي يشترك فيها أفراد الجنس دون تلك الخاصة التي يتميز بها الأفراد ، ومثاله إثبات الحركة للحصان قياساً على ثبوتها للانسان للاتفاق في الجنس ، ولكن لا يمكن إثبات النطق له لأنه حكم خاص بالانسان<sup>(41)</sup> . ومن البين أن هذين النوعين من القياس الصحيح اقتضاهما ذلك التحديد لمجاله الذي رأيناه ، فقياس الحقيقة يستعمل في المتماثلات ، وقياس الجنس يستعمل في المختلفات التي بينها شبه .

القياس الفاسد : عرض المهدي أنواعاً من الأقيسة الفاسدة ، وبين أسباب فسادها ، وهي أسباب تعود الى اختلال بعض الشروط المتقدم ذكرها ، وقد استغل ذلك فرصة لنقد المقولات العقلية التي استعملت تلك الأقيسة لإثباتها ، فاختلط بذلك نقد الطريقة بنقد المحتوى ، وتلك الأقيسة الفاسدة هي التالية :

(40) وردت هذه الشروط في نفس المصدر : 165 وما بعدها .

(41) انظر نفس المصدر : 164 ، وتلاحظ أن هذا الذي عدّه المهدي قياساً لا ينتج ثمرة جديدة ، إذ الحركة في الحصان ثابتة بمقتضى اندراجها في جنس الحيوان لا بمقتضى ثبوتها للانسان .

أولاً : قياس الوجود : وهو القياس الذي ذهب اليه المجسمة في اثباتهم لجسمية الخالق تعالى ، فقد قالوا : جميع ما شاهدنا وجوده على ثلاثة أقسام : جواهر وأعراض وأجسام ، فكذا ما غلب عنا ، وهذا القياس باطل لنتيجته الخاطئة ، حيث قد ثبت بالأدلة القطعية أن الله تعالى ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم<sup>(42)</sup> . ونلاحظ في نقد هذا القياس أنه أقيم على بطلان نتيجته ، ولم يُنظر فيه الى ضعفه الذاتي ، الا اذا اعتبرنا تلك الاشارة غير المباشرة الى التناقض بين طرفي القياس (المشاهد والغائب) تعبيراً عن تخلف شرط الجامع .

ثانياً : قياس العادة : وهو الذي استعمله المعطلة<sup>(43)</sup> ، وصياغته أن جميع المشاهد من الموجودات انما ولد من والد وزرع من بئر ، وطائر من بيضة ، الى سائر الموجودات . فتكون النتيجة ابطال الفاعل (أي انكار الله) ، وهذا القياس باطل من وجهين : الأول ، أن المحدث لا يخلق ، والثاني ، أن ذلك يؤدي الى قلب الحقائق<sup>(44)</sup> ، وهو محال<sup>(45)</sup> ، ونلاحظ في نقد هذا القياس ، ما لاحظناه في الذي قبله ، فقد اعتبر باطلاً لبطلان نتيجته ، ولم يلاحظ بطلان ذاته .

ثالثاً : قياس المشاهدة : هو الذي استعمله أصحاب الجهة ، وصياغته كما يلي : جميع ما شاهدناه من هذه الموجودات لم نشاهده الا في جهة ، فكذا الغائب عنا (ويعنون بذلك الباري) ، وقد اكتفى المهدي بالتعقيب على هذا القياس بقوله : وهذا الذي قالوه باطل عقلاً وسمعاً<sup>(46)</sup> . وهذا نقد أضعف من النقد الموجه للنوعين السابقين . ومن البين أن فساد هذا القياس يرجع الى انعدام الجامع بين طرفيه .

رابعاً : قياس العلة : وهو الذي استعمله الأشاعرة بالأخص ، وعرف

(42) انظر نفس المصدر : 165 .

(43) المقصود بالمعطلة هنا معطلة الوجود الإلهي لا معطلة الصفات الذين يطلق عليهم هذا الاصطلاح عادة .

(44) لعله يقصد بقلب الحقائق في هذا الموضع ، تعطل مبدأ العلية .

(45) انظر نفس المصدر والصفحة .

(46) انظر نفس المصدر والصفحة .



بقياس الغائب على الشاهد إذا ما اشتركا في العلة ، ومن أمثلته قولهم : قيام العلم بالعالم علة في كونه علماً شاهداً ، فكذلك ينبغي أن يكون في الغائب ، وعلى هذا الفرار يقع إثبات الصفات زائدة على الذات<sup>(47)</sup> .

وقد نقد ابن تومرت هذا القياس مركزاً على أمرين أساسيين :  
الأول : يستحيل أن يوصف علم الله بأنه علة لأن العلة يجوز أن تضارق العلول ، ويجوز أن تبقى معه ، فليس بقاؤها بأولى من مفارقتها ولا مفارقتها بأولى من بقائها إلا بمخصص<sup>(48)</sup> . ونلاحظ أن هذا النقد مبني على ما ينطوي عليه هذا القياس من جواز الانفصال بين الله والعلم ، بناء على جواز الانفصال بين العلول والعلة ، وهذا ينطوي على ضعف يتمثل في أن العلة في هذا القياس هي صفة العلم الزائدة عن الذات ( كما يذهب إليه الأشاعرة ) ، فقد يفارق علم الله علته (الصفة الزائدة ) ، ولكن لا يفارق قيامه بذاته ( وهو ما ذهب إليه المعتزلة ) .

الثاني : أن من شرط القياس بين أمرين أن يكون بينهما جامع ، ولا جامع بين الغائب والشاهد في هذه الحالة ، بل كل منهما مضاد للآخر ، فذا يفعل وذا لا يفعل ، وذا قديم وذا حادث ، وذا مفترق وذا غني . وقد زاد شارح أعز ما يطلب هذا المعنى توضيحاً في قوله : « وهذا باطل من القول ، إذ القديم سبحانه لا جامع بينه وبين مخلوقاته في شيء من الأشياء ولا رابط ، إذ الروابط إنما تكون بين المتماثلين أو المتجانسين ، والباري جل ثناؤه ، لا مثل له ولا جنس فبطل ما قالوه<sup>(49)</sup> » . ونلاحظ أن هذا الاعتراض كان أكثر وجاهة وتوفيقاً من الاعتراضات السابقة<sup>(50)</sup> .

(47) ذهب الأشاعرة إلى أن العلة والحد والشرط لا يختلف بين الشاهد والغائب ، وهو الأساس الذي بنى عليه هذا القياس ، انظر في ذلك : الأبي - المواقف : 2 / 345 .

(48) ذهب أكثر المتكلمين إلى خلاف هذا ، ففروا أن العلة مطردة لحيثا وجدت وجد للعلول قطعاً ، وهي في هذا خلاف الشرط ، فقد يوجد ويتخلف للشرط كوجود الحياة وتختلف العلم ( انظر المصدر السابق : 1 / 422 ) . ولعل ابن تومرت قصد بقوله هذا أن العلة تضارق العلول بحسب الامكان اعتباراً للقدرة الإلهية ، لا بحسب العادة المشاهدة كما هو تقريره للمتكلمين ، ويكون حينئذ متبناً للأشعرية وبالأخص الغزالي في رفضهم للنقل الذاتي للعلة ، وإرجاع كل فعل إلى الله تعالى .

(49) مجهول - شرح أعز ما يطلب : 89 ط .

(50) انظر هذا القياس ونقده في : رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالحقول : 166 .

خامساً : قياس الأفعال : وصياغة هذا القياس ، أن في الشاهد كل من فعل فعلاً اتصف به ، فمن اعتدى أو ظلم سمي بذلك جائراً ظالماً ، فدل هذا على أن الجاري سبحانه لا يفعل ظليماً ولا جوراً ، اذ لو فعل هذا لسمي به ، وقد عرض المهدي هذا القياس منسويّاً الى أصحاب الأفعال في غير تصريح باسم المعتزلة الذين استعملوه لنفي خلق الله لأفعال العباد<sup>(51)</sup> ، ثم رده بأميرين :

الأول : أن الله لا يوصف بالظلم والجور ، فالظالم والجائر هو من يجد له حد فيتمده ، أما الله فلا حاكم فوقه ، ولا حاد له ، ان الله لا يوصف بالظلم ، ليس فقط عندما يتخلل أفعال العباد الظلمة ، بل أيضاً حتى لو أدخل عبده كلهم الى النار ، فهو منه عدل ، كما لو أدخلهم جميعاً الى الجنة فهو منه فضل<sup>(52)</sup> . ومن البين أن هذا الاعتراض مبني على التناقض القائم بين طرفي القياس ، ولذلك كان قياساً فاسداً .

الثاني : ان الذي قاله أصحاب هذا القياس لا يصحح الا بتوقيف. من الشارح ، ولا سبيل الى وجود هذا التوقيف أصلاً . ولسنا ندري ماذا يقصد بالذي قاله أصحاب هذا القياس ، فإن كان يعني به تسمية من ظلم بالظالم ومن جار بالجائر ، فإن ذلك من مقتضيات اللغة وقواعدها ، وإن كان يعني به عدم خلق الله لأفعال العباد ، فإن الاعتراض يتحول الى ما عرضه المعتزلة من أدلة عقلية على أن الانسان خالق فعله ، ويصبح توجهه الى هذا القياس غير صحيح<sup>(53)</sup> .

### ج - مجال العقل :

من خلال حديث ابن تومرت عن العقل كطريق للمعلم ، نتبين أنه لا يقصر هذه الوسيلة على مجال دون مجال من العلوم ، بل العقل يستعمل لاكتساب شتى أنواع المعارف ، ولكن هناك مجالان تدعو الحاجة الى أن يقع فيهما بيان طبيعة العمل

(51) انظر تقرير هذا القياس عند القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة : 345 .

(52) هذا ما ذهب اليه أهل السنة . انظر مثلاً : الخزالي - الاقتصاد في الاعتقاد : 182 . وانظر الرد على هذا الرأي من قبل المعتزلة في المصدر السابق : نفس الصفحة وما بعدها .

(53) انظر هذا القياس وقده في : ابن تومرت - رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 166 .

العقلي وحدوده ، هما : مجال العقيدة ، ومجال الشريعة .

أولاً : عمل العقل في مجال العقيدة : العقل هو الوسيلة الأساسية لأدراك حقائق العقيدة ، فكيف يصل الانسان الى معرفة أن الله موجود ، وأنه واحد ، وأنه منزّه ، وأن هناك ثواباً وعقاباً ؟ ليس الحس طريقاً الى ذلك بالقطع ، وليس السمع أيضاً ، لأن هذه المسائل « لا يصح فيها العلم بالتواتر »<sup>54</sup> الذي هو طريق السمع ، فلا يكون الا العقل وسيلة لمعرفة : « فبضرورة العقل يعلم وجود الباري »<sup>55</sup> ، و « بضرورة العقل يعلم توحيده سبحانه »<sup>56</sup> .

ان العقل لا يستطيع فقط أن يتحصص هذه الحقائق ويحصلها عندما يوردها الخبر الشرعي ، ولكنه يستطيع أن يحصلها ابتداءً وعلى وجه الاستقلال ، هذا ما يمكن أن نستنتجه من ربطه بين ادراك هذه الحقائق وبين ضرورة العقل ، اذ أن ضرورة العقل حاصلة بورود الشرع أو بدونه ، فهل يعني هذا أن الانسان مكلف بالعقيدة بمقتضى العقل بلغه الشرع أولم يبلغه ؟ لا نجد للمهدي تصريحاً بذلك ، الا أنه من المرجح أن يكون ذلك مذهبه كما يقتضيه اقامته ادراك العقيدة على ضرورة العقل فيكون بذلك أقرب الى المللعب الاعتزالي في هذه القضية<sup>57</sup> .

الا أن العقل وإن كان هو وسيلة ادراك العقيدة ، فإن له حداً في هذا الادراك ، وذلك الحد هو جانب الثبوت في الحقائق ، أما جانب الكيف فهو وراء قدرته وإذا ما تجاوز هذا الحد ، واقتحم مجال الكيف وقع في مزلق التكييف ، قال للمهدي : « للعقول حد تقف عنده لا تتعداه ، وهو العجز عن التكييف ليس لها وراءه مجال وملتمس الا التجسيم والتعطيل »<sup>58</sup> ، وبناء على هذه الحقيقة حلر

(54) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 47 .

(55) ابن تومرت - العقيدة : 230 .

(56) ابن تومرت - رسالة في أن التوحيد هو أسس الدين : 277 .

(57) انظر تفصيل آراء المعتزلة في ذلك في : القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة : 89 وما بعدها .

(58) ابن تومرت - العقيدة : 233 .

المولى تعالى عباده من « تجاوز الحدودات وتعدي المعقولات الى القول بالكيفيات » .

وبناء على هذا الاقتناع في دور العقل في الاعتقاد ، سلك ابن تومرت مسلك الاستدلال العقلي في اثبات العقيدة ، واعتبر الاعتقاد المعتد به هو الاعتقاد المؤسس على الاقتناع العقلي كما مستبينه عند تحليل آرائه العقديّة .

ثانياً : العقل في مجال الشريعة : شغلت قضية العلاقة بين العقل والشريعة ذهن المهدي ، وأبدى رأيه فيها في مواطن مختلفة من مؤلفاته ، ويمكن أن تؤلف من آرائه وملحوظاته المختلفة في هذه القضية صورة متكاملة تقوم على محورين أساسيين : الأول أن العقل لا يناقض الشرع ، والثاني أن العقل لا يثبت الشرع .

■ العقل لا يناقض الشرع : يؤكد المهدي أن الأحكام الشرعية جارية على سنن العقل ، وأنها بالتالي ليست مناقضة له ، بل متساوقة معه مسايرة لأحكامه .

والدليل على هذه الحقيقة ، أنه لو جاز ورود الشرع بنقيض العقل للزم منه انقلاب الحقائق ، بأن ينقلب الواجب جائزاً والجائز مستحيلاً ، والمستحيل جائزاً ، حتى ينتهي الأمر الى اجتماع الضدين ، وهو محال فما أدى اليه محال » .

ويستج عن هذه الحقيقة أن العقل قادر على ادراك الحكمة التي تجري عليها الشريعة ، ميسر لاستكشافها وهو ما أكده المهدي في قوله : « . . . هذه إشارة ترد على بعض من لاخلاق له فيما ذهبوا اليه من أن الشريعة لا حكمة فيها ، وأنها ليست على سنن العقل جارية ، طعناً منهم في الدين وجهلاً بحكمة الله تعالى » (60) . إلا أن العقل اذا كان قادراً على فهم حكمة الشريعة فإن ذلك لا يقتضي أن يحيط بعقل الأحكام جميعاً ، بل ان بعض الأحكام تعلو عللها عن العقل ، ولكن دون أن تكون

(59) ابن تومرت - رسالة في تسحيح الجاري : 243 .

(60) جهول - شرح أعز ما يطلب : 67 و .

(61) ابن تومرت - رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 164 .

مناقضة له ، « فالشارع له أن يحكم بما شاء ، ويحد بما شاء ، فأني للمتصور بتحري مراده ، والاستنباط في مقصوده مع أن ذلك لا يطرد ولا ينحصر ، وقد وجدنا الشارع جعل عدة الأمة شهرين وخمس ليال ، وحد ذلك كما حد في جميع ما شرع فيه الحد من العبادات ، فله أن يحد فيها شاء ، ويطلق فيها شاء ، ولا مدخل للعقل هناك ولا مجال له فيه » .

يتبين من هذه الأقوال إذا ما جمعنا بينها أن المهدي يعتبر أن العقل لا يناقض الشرع ، إلا أن في أحكامه ما يدرك العقل حكمته ، وفيها ما تعلق عن فهمه ، وهي مع ذلك ليست مناقضة له ، فإن العلو عن الفهم ليس خرقاً للسنن العقلية .

■ العقل لا يثبت الشرع : خصص المهدي جهداً كبيراً لإثبات هذه المقولة ، وقد ترددت في كثير من رسائله ومؤلفاته ، وخصص لها مع ذلك رسالة خاصة هي « رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل » . ومعنى الإثبات في العبارة ليس هو الاستدلال كما قد يتبادر إلى اللحن ، ولكنه الصنع والاختراع ، فيكون المعنى أن العقل ليس له من دور في اختراع الأحكام الشرعية ، « وليس له في الحظر والاباحة مجال » ، وهو ما أكد بشكل واضح في قوله « العقل لا مدخل له في السمع [ المقصود به هنا الشرع ] ، والسمع لا طريق له إلا التوقيف ، والشارع له أن يحكم بما شاء » . وقد أورد في سبيل إثبات هذا المعنى مجموعة من الأدلة نلخصها فيما يلي :

الدليل الأول : إن العقل ليس فيه إلا الامكان والتجوز ، وهما شك ، والشك ضد اليقين ، وأحكام الشرع يقينية ، فلا تؤخذ من الشك لأن الشيء لا يؤخذ من ضده . والمقصود بكون العقل ليس فيه إلا الامكان والتجوز ما يتعلق

(62) ابن تومرت - رسالة في الصلاة : 146 .

(63) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 43 .

(64) ابن تومرت - رسالة في الصلاة : 146 ، وقال في أعز ما يطلب : 17 « العقل ليس له في الشرع مجال » .

(65) انظر هذا الدليل والأدلة التي بعده في : رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 164 ، وانظر أيضاً : أحد

عمود صبيحي - في علم الكلام : 667 - 668 ويحيى هويني - « أعز ما يطلب » : 381 .

بالأفعال فحسب ، أما ما يتعلق بمطلق المبادئ فإن العقل يشتمل على الضرورة وجوباً واستحالة كما مر بيانه .

الدليل الثاني : ان ضرورات العقل ثلاث : الوجوب والاستحالة والامكان . وإذا ما تفحصنا قسم العبادات من الشرع وجدنا أنها ليست من قبيل الواجب العقلي ولا من قبيل المستحيل ، ولكنها من قبيل الممكن ، ولممكن يؤدي الى التامع ، أي أن صدق إحدى القضيتين الممكنتين يدفع صدق الأخرى ويصبح تبعاً لذلك ليس الحظر في قضية بأولى من التجويز فيها .

الدليل الثالث : ان الأعيان كلها متساوية عقلاً ، فليس بعضها بأولى بالاباحة أو الحظر من بعض ، فإذا تساوت تمانعت ، وإذا تمانعت بطلت .

الدليل الرابع : ان الله تعالى مالك الأشياء ، يفعل في ملكه ما يريد ويحكم في خلقه ما يشاء ، فليس للعقول تحكم ولا مدخل فيما حكم به المولى تعالى .

ان هذه الأدلة في مجموعها مقامة على أساسين : الأول أن الأشياء والأفعال ليس لها قيمة في ذاتها حتى يستطيع العقل أن يحكم بحسنها أو قبحها ، فكان الشرع هو المحدد الوحيد لذلك ، وقد كان المهدي في ذلك متأثراً برأي الأشاعرة<sup>٦٥</sup> . والثاني أن الإرادة الإلهية هي المحدد المطلق للأحكام ، فيكون اختراع العقل لبعض الأحكام مؤدياً الى الشرك وهذا اساس متين في هذه الأدلة .

وفي اطار هذا الاثبات لكون العقل ليس له مدخل في الشرع ، انجبه المهدي بالنقد الى القياس الشرعي الذي يستعمله الفقهاء لاستنباط الأحكام ، وبين أنه قياس يفسح للعقل مجالاً لوضع الأحكام ، وبين قواعد القياس الصحيح الذي يسلم من هذا الاختراع العقلي للأحكام ، ويرجع الأمر كله لله<sup>٦٦</sup> .

---

(66) انظر تفصيل ذلك من وجهة نظر سائر الفرق الاسلامية في : عبد الكريم عثبان - نظرية التكليف : 434 وما بعدها .

(67) انظر تفصيل ذلك في ص 297 من هذا البحث .

## 2 - الحس :

عد المهدي الحس من وسائل المعرفة ولكنه لم يفصل القول فيه ، واكتفى بتحليل مقتضب بسيط .

ينقسم الحس الى ثلاثة أقسام :

الحس المتصل : هو الذي يمكن من ادراك الأجسام التي تتصل بنا مثل الملوثات والملموسات .

الحس المنفصل : هو الذي يمكن من ادراك الأجسام المنفصلة عنا مثل المبصرات والمسموعات والشمومات .

الحس الداخلي : هو الذي يدرك به الانسان ما في نفسه كالجوع والعطش .

ومن البين أن هذا الوصف لطريق الحس ، تناول الظاهر ، ولم يبين كيفية الادراك الحسي ، فلم تكن له بذلك قيمة تذكر .

## 3 - السمع :

استعمل المهدي لفظ السمع بمعان مختلفة ، فأطلقه أحياناً على حاسة الانسان كما في قوله : « والسمع هو ما يسمع به جميع المسموعات من الشرع وغيره » . وأطلقه أحياناً على حقائق الشريعة كما في قوله : « العقل لا مدخل له في السمع ، والسمع لا طريق له الا التوقيف » . وأطلقه أحياناً أخرى على طريقة ورود حقائق الشرع كما في قوله : « والسمع على ضربين : تواتر وأحاد » .

وعندما نجده يعد السمع طريقاً من طرق العلم التي هي « منحصرة في ثلاثة أقسام : الحس والعقل والسمع » ، فإننا نستطيع أن نفسر هذا الاختلاف بأنه

(68) انظر : ابن تومرت - رسالة في العلم : 191 .

(69) نفس المصدر والصفحة .

(70) ابن تومرت - رسالة في الصلاة : 146 .

(71) ابن تومرت - أحز ما يطلب : 18 .

(72) ابن تومرت - رسالة في العلم : 191 .

تغاير في اطلاق اللفظ بحسب تغاير الجهات في معنى واحد . فالسمع باعتباره طريقاً للعلم هو طريق الوحي ، وقد يطلق اللفظ على محتوى الوحي من الحقائق ، وقد يطلق على الطريقة التي تنتقل بها الينا هذه الحقائق ، وقد يطلق على الوسيلة التي بها ندركها .

وجمال السمع مجال متسع يشمل كل حقائق الدين اذ أن الوحي عرفنا بكل هذه الحقائق على سبيل الاجمال أو على سبيل التفصيل ، الا أن هذه الحقائق منها ما نستطيع أن نتوصل اليه بعقولنا مثل وجود الله وتوحيده وكمال ، ومنها ما لا نستطيع الوصول اليه أبداً الا بتعريف الوحي مثل أحكام الآخرة وقواعد الشريعة المتعلقة بالسلوك كلها ، فهذه لا طريق لمعرفة الا الخبر الشرعي ، ولذلك غلب اطلاق السمع عليها . قال ابن تومرت متحدثاً عن الأصل الشرعي : « لا يخلو من أن يثبت بالعقل أو بالسمع ، وباطل اثباته بالعقل ، اذ العقل ليس فيه الا التجويز وتعارض الامكانين ، والتجويز وتعارض الامكانين تشكيك ، والشك يستحيل أن يثبت به شيء اذ هو باطل ، ومحال أخذ الحق من الباطل ، فإذا بطل اثباته من جهة العقل ، لم يبق الا السمع » (73) .

لم يزد ابن تومرت على هذا بياناً لحقيقة السمع وتفصيلاً لكيفية افادته العلم ، ولكنه فصل القول في طريقة وروده التي هي التواتر ، وفي الطريق الى فهمه الفهم الصحيح ، وهي طريق اعتماد الأصل ، وستؤجل بحث هاتين المسألتين الى الآراء الأصولية (74) .

#### IV شروط العلم وموانعه :

ان الطرق السالفة الذكر ، لا تكون مؤدية لمهامها في تحصيل الادراك السوي ، الا اذا توفرت لها ظروف مادية ومعنوية ، يرجع بعضها الى توفر معان ايجابية مساعدة ، ويرجع الآخر الى زوال موانع معطلة ، وقد عبر عن الاولى بالشروط ، وعن الثانية بالموانع .

(73) ابن تومرت - رسالة في الصلاة : 146 .

(74) انظر ص 319 من هذا البحث وما بعدها .



أما الشروط فمئتها شروط مادية ، ومنها شروط معنوية .

الشروط المادية : ترجع في مجملها الى الشروط التالية :

- الفراغ التلم : أي التفرغ لتحصيل العلم وعدم الاشتغال بغيره ، ذلك لأن كل اشتغال للنفس بنشاط آخر يشغب عليها ، ويدنس صفاءها ، فتتوجه نحو العلم كليلة مضطربة .

- الكفاف : فإن الحاجة تضيق الوقت وتشغل النفس .

- الاعتماد عن الناس ، وعدم مخالطتهم فإن مخالطتهم والاحتكاك بهم من القواطع عن العلم .

- الاقتداء بالامام الناصح . ويمكن أن يكون المقصود بهذه العبارة الاقتداء بالشيخ وأخذ العلم عنه احترازاً من أخذ العلم من الكتب وحدها ، ويمكن أن تكون حاملة لما هو أبعد من ذلك وهو وجوب اتباع الامام المهدي .

الشروط للمعنوية : ترجع في مجملها الى المعاني التالية :

- الهمة العالية في الحصول على العلم .

- البصيرة النيرة ، ولعله يقصد بذلك الذكاء .

- الصبر على تحمل العلم .

- التأدب بأدب أهل العلم .

- حسن السريرة .

- اخلاص النية لله تعالى ، وطلب الهداية الى الحق منه .

- اتباع السبيل الواضح ، ولعله يقصد بذلك الاستقامة الاخلاقية .

- القناعة بما أعطى الله من العلم .

- الاقتناع بأن باب العلم مفتوح لساائر العباد ، ولعله يقصد بذلك استبعاد

---

(75) وردت هذه الشروط في : ابن القلان - نظم البيان : 128- 29 وفي شرح اعز ما يطلب لؤلؤ مجهول :

1 ط ، 221 و- 241 و . ويذكر المؤلف أن المهدي لوردهما باللسان الغربي ..

العجب بالنفس واجتناب الحسد .

- اغتنام الفوائد والحرص على الزيادة .

أما موانع العلم والصوارف التي تصرف عنه وتكون حجاباً دونه فهي ترجع إلى ستة أصول هي التالية<sup>(76)</sup> :

- الجهل ، ولعله يقصد الجهل المركب أما الجهل البسيط فكثيراً ما يكون دافعاً إلى التعلم .

- الهوى : فإنه يدفع إلى الملذات المادية ويصرف عن الملذات المعنوية ومن بينها العلم .

- التقليد : فإنه يعوق العقل عن التطلع إلى الجديد ، ويجعله مستمراً للتقديم من العادات والتقاليد .

- المحدثات ، ولعله يقصد بها شواغل الحياة .

- الاختلاف ، ولعله يقصد به اختلاف الأقوال وتناقض الآراء في مسائل العلم ، فإن ذلك قد يضر بالمبتدئين في الطلب ، ويدخل في أذهانهم الحيرة والبلبلة .

- التلبيس ، ولعله يقصد به إيراد المسائل للمتعلم مختلطة حقاً بباطل .

إن هذه الشروط والموانع هي إلى الإرشادات التربوية أقرب منها إلى البيان المندرج في تحليل المعرفة والمنهج وقد كانت معهودة عند السابقين ، وأغلبها حله الغزالي تحليلاً وافياً في الأحياء<sup>(77)</sup> ، ففقدت بذلك عنصر الطرافة والابتكار .

يمكن أن نقول بعد عرض هذه الآراء إن ابن تومرت لم يكن له رأي متكامل واضح المعالم في المعرفة والمنهج ، وإنما كانت له آراء متفرقة ، وملاحظات وإشارات

---

(76) أوردها شارح أهر ما يطلب : 221 و ، ط .

(77) انظر : الغزالي - أحياء علوم الدين : 1 / 35 .

تتعلق بهذه القضية ، وانها في جملتها كانت تكتسي صبغة عملية ، حيث كان نشوؤها متأثراً من ممارسة التعليم والدعوة اكثر مما هو متأث من بحث نظري مجرد . وقد جاءت هذه الأفكار تحمل أحياناً عنصر الطرافة وشخصية الطابع كما هو الحال في تقسيم العلم ، وفي بيان طبيعة العقل ودوره ، وكانت أحياناً أخرى تتسم بالبساطة والسطحية وتفترض الى العمق في التحليل .



## الفصل الثاني

### ذات الله وصفاته

نعثر في مؤلفات المهدي على آراء كلامية متفرقة تتعلق بالوجود الإلهي ذاتاً وصفات ، وأكثر ما كان تركيزه وتفصيله على حقيقة التوحيد ، التي اتخذ منها شعاراً لدعوته ، وجعلها أساساً لكل آرائه . وسنحاول فيما يلي أن نجمع هذه الآراء حول محورين أساسيين : وجود الله ، وصفاته .

#### II - وجود الله :

يتفرع البحث في وجود الله الى مسألتين أساسيتين : معرفة وجود الله ، والأدلة عليه .

#### 1 - معرفة وجود الله :

معرفة وجود الله والايان به رأس الواجبات في العقيدة ، وهذا الواجب المفرق بين الكفر والايان لم يكن وجوبه محل خلاف بين المسلمين ، ولكنه نشأ خلاف فيما إذا كان أول واجب على المكلف أن يقوم به ، أو هو مسبوق بواجب آخر يؤدي اليه .

وملخص الخلاف في هذه المسألة ، أن أبا الحسن الأشعري (324 هـ / 935 م ) وبعض أتباعه ذهبوا الى أن أول واجب على المكلف هو معرفة الله تعالى ، اذ هي أصل المعارف والعقائد الدينية ، ومنها يتفرع وجوب كل واجب <sup>(1)</sup> . وذهب عموم المعتزلة الى أن أول واجب هو « النظر المؤدي الى معرفة الله تعالى لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة ، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر » <sup>(2)</sup> . واختار أبو بكر

(1) الايجي - للواقف بشرح الجرجاني : 1/ 123 .

(2) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة : 39 .

الباقلاني (403 هـ / 1012 م) ، وأسلم الحرمين الجويني (478 هـ / 1085 م) ومحمد بن الحسن بن فورك (406 هـ / 1015 م) أن يكون أول واجب لإرادة النظر ، إذ الإرادة تتقدم على المراد<sup>(3)</sup> . وقد حاول الرازي أن يوفق بين هذه الاختلافات ، فقال : « وهذا خلاف لفظي ، لأنه إن كان المراد منه أول الواجبات المقصودة بالقصد الأول ، فلا شك أنه هو المعرفة عند من يجعلها مقنونة ، والنظر عند من لا يجعل العلم مقدوراً ، وإن كان المراد أول الواجبات كيف كانت فلا شك أنه القصد<sup>(4)</sup> » .

ويبدو أن ابن تومرت كان في هذه المسألة أشعرياً ، حيث ذهب إلى التأكيد بأن أول الواجبات معرفة الله ، وقال في ذلك « أول واجب على المكلف العلم بالله سبحانه ، إذ لا تصح العبادة إلا بعد معرفة المعبود<sup>(5)</sup> » . ونلاحظ في هذا الاثبات أن أولية العلم بالله كانت مقارنة بأولية العبادة ، ولم تكن مقارنة بالنظر والقصد إليه كما رأيناه مورداً للاختلاف في الآراء السابقة . وقد وجه المهدي نقداً شديداً لتلك الآراء التي تقدم واجبات أخرى على واجب معرفة الله حيث يقول : « وقد اضطرب من لا تحقيق عنده في هذا الباب كل الاضطراب ، ونصبوا الأدلة بينهم وأكثروا الجدل فلم يحصلوا من ذلك على طائل ، فلعبت طائفة منهم إلى أن أول الواجبات النظر ، وذهب آخرون إلى أن أول الواجبات الإيمان ، وذهب آخرون إلى أن أول الواجبات العلم ، وقال آخرون الإرادة<sup>(6)</sup> » .

وقد استنتج بعض شراح للرشدة رأي المهدي هذا من قوله في بدايتها « اعلم أرشدنا الله وإياك أنه وجب على كل مكلف أن يعلم أن الله عز وجل واحد في ملكه<sup>(7)</sup> » ، فقال أبو عبد الله السكوني : « أول ما يستقبل من فرائض الله سبحانه

(3) الجويني - الشافعي : 121 .

(4) الرازي - محصل أكثر المتقدمين والمتأخرين : 47 .

(5) ابن تومرت - رسالة في العبادة : 228 .

(6) نفس المصدر : 222 .

(7) ابن تومرت - للرشدة : 241 .

على ما قصده الأمام هنا معرفة الله عز وجل «»، وقال بيورك السملاني : « أفهم كلامه [ اي المهدي ] أن أول واجب معرفة الله ، وبه قال بعضهم «». الا أننا اذا تأملنا عبارة المرشدة لم نجد فيها ما يفيد الأولية ، بل تفيد مطلق الوجوب ، الا أن تفهم هذه الأولية في وجوب العلم بالله ، من أولية الوجوب في الذكر ، فيقوم ذلك مقام القرينة على مراد المؤلف .

إلا أننا نجد أقوالاً أخرى للمهدي قد تبدو في ظاهرها مناقضة لأولية وجوب العلم بالله ، وهو ما يستدعي مقارنة وتوضيحاً .

ومن تلك الأقوال قوله : « فصل في فضل التوحيد ووجوبه وأنه أول ما يجب تحصيله »»، وقد استدل على ذلك بقوله تعالى : « فاعلم أنه لا إله إلا الله » ( محمد / 19 ) حاملاً الأمر بالعلم على أولية الوجوب . وليس في هذا القول من تناقض مع الرأي السابق ، وذلك لأن التوحيد هو صفة من صفات الله والعلم بها داخل في نطاق معرفته والايمان به .

ومنها قوله : « الكلام في سؤال المسترشد [ اذا ] سأل فقال ما الذي يجب علي ، فقيل له : عبادة رب العالمين ، فقال ما الدليل على ذلك ، قيل له : قوله تبارك وتعالى : ﴿ وما أرسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه انه لا إله إلا أنا فاعبدون ﴾ ( الأنبياء / 25 ) »»، فهذا القول بما يفيد من اقتصار على العبادة في إجابة من سأل عما يجب عليه القيام به ، قد يفهم منه أولية وجوب العبادة كما يفيد من الاقتصار عليها ، الا أننا نجد من الاشارات في كلام المهدي ما يجعل هذا الفهم مستبعداً ، وما يؤكد الرأي الذي عرضناه أولاً ، ومن ذلك أنه جعل للعبادة شروطاً متسلسلة لا يتأتى القيام بها الا بامتياز تلك الشروط ، وهو ما يتضمنه قوله : « ولا تصح لك العبادة الا بالايمان والاخلاص ، ولا يصح الايمان والاخلاص الا

(8) السكوني - شرح الرشدة : 70 و .

(9) بيورك السملاني - شرح المرشدة : 2 .

(10) ابن تومرت - الحقيقة : 229 .

(11) ابن تومرت - رسالة في العبادة : 221 .

بالعلم ، ولا يصح العلم الا بالطلب . . . » .

وكان المهدي قد استشعر الاشكال الذي أوردناه آنفاً ، فوضع سؤالاً على لسان المسترشد ، قال فيه : « لم أوجبتم على العبادة بانفرادها وهذه الشروط متعلقة بها ولا تصح دونها » ، ثم أجاب بقوله : « ان جميع هذه الشروط لا تتم العبادة الا بها ، وهي شرط في صحتها وداخلة تحتها ، وأمرنا لك بالعبادة هو أمرنا لك بجميع ما يتعلق بها وكان شرطاً في صحتها » . ولما كان أول شرط من الشروط التي وضعها للعبادة هو الايمان ، ولما كان أول عنصر في الايمان هو الايمان بالله ، أصبح مؤدى القول أن أول واجب على الانسان أن يقوم به هو معرفة الله والايمان به ، ولا تصح العبادة الا بعد تحقق هذا الواجب الذي هو شرطها .

وبهذا يبقى الرأي الثابت لابن تومرت ، أن أول واجب على المكلف أن يقوم به هو معرفة الله والايمان به .

## 2 - أدلة وجود الله :

مسلك ابن تومرت في اثبات وجود الله مسلكين يبدوان في ظاهرها متعارضين ولكنها كما سنبينه بعد حين متكاملان ، وهما : مسلك الضرورة ، ومسلك الاستدلال .

### أ - مسلك الضرورة :

يؤكد المهدي في مواضع مختلفة « ان الباري سبحانه يعلم بضرورة العقل » . ثم يشرح هذه الضرورة بأنها ما لا يتطرق اليه الشك ، ولا يمكن العاقل دفعه ، وهي على ثلاثة أقسام : واجب وجائز ومستحيل ، فالواجب ما لا بد من كونه كافتقار الفعل الى الفاعل ، والجائز ما يمكن أن يكون ، ويمكن أن لا يكون كنزول المطر ،

(12) نفس المصدر : 221 - 22 .

(13) نفس المصدر : 221 - 22 .

(14) نفس المصدر : 222 .

(15) ابن تومرت - المقياد : 230 .



والمستحيل ما لا يمكن كونه كالجمع بين الضدين . ثم ان هذه الضرورة مستقرة في نفوس العقلاء بأجمعهم ، استقر في نفوسهم أن الفعل لا بد له من فاعل ، وأن الفاعل ليس في وجوده شك . وقد استدل على هذا للمعنى من ضرورة العلم بوجود الله بقوله تعالى : ﴿ أفي الله شك فاطر السماوات والأرض ﴾ ( إبراهيم / 10 ) ، فقد أخبر الله تعالى أن فاطر السماوات والأرض ليس في وجوده شك ، وما انتفى عنه الشك وجب كونه معلوماً <sup>١١٩</sup> .

هل يقصد ابن تومرت بهذا القول أن وجود الله يحصل العلم به بصفة بديهية ضرورية ، فيكون بذلك من جنس « العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يحد إلى الانفكاك عنه سبيلاً » <sup>١٢٠</sup> ؟ يبدو أن ذلك لم يكن مقصداً له ، وإنما كان يقصد أن معرفة الله تتأني باستعمال مبدأ ضروري من مبادئ العقل وهو مبدأ العلية بصفة مباشرة ، ولا تتوقف على استدلالات مركبة ومعقدة ، وهو ما يفهم بالأنخص من قوله : « وهذه الضرورة مستقرة في نفوس العقلاء بأجمعهم ، استقر في نفوسهم أن الفعل لا بد له من فاعل » <sup>١٢١</sup> ، فالضروري إنما هو مبدأ العلية ، وبه يقع مباشرة العلم بوجود الله انطلاقاً من فعله المتراعى في الكون ، فهو في حقيقة الأمر علم استدلالي وليس اضطرارياً ، ولكن استدلاله مباشر وبسيط <sup>١٢٢</sup> .

## ب - مسلك الاستدلال :

عثرنا في مؤلفات ابن تومرت على دليلين استعملهما في إثبات وجود الله هما التاليان :

(16) انظر نفس المصدر والمقدمة .

(17) هذا تعريف العلم الضروري مأثوراً عن الباقلاني . وقد نقله الأبي - لوائق : 1 / 38 .

(18) ابن تومرت - الحيلة : 230 .

(19) ذكر الدعائي في شرحه حل العقائد المضنية : 68 أنه « ذهب بعض الأئمة كالإمام الغزالي والإمام الرازي إلى أن وجود الواجب بديهي فلا يحتاج إلى النظر » ، ولكن مؤلفات الأئمة تنطق بخلاف ذلك في بعض أقوالها تصريحاً ، وفي الاستدلالات العقلية التي أقاموها على وجود الله . انظر مثلاً ، الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد : 85 وما بعدها ، والرازي - التفسير الكبير : 2 / 113 ، والحاصل : 149 ، وانظر أيضاً تحقيقاً لهذه المسألة في : محمد صالح الزركان - فخر الدين الرازي : 196 .

أولاً - دليل حدوث النفس : ملخص هذا الدليل هو أنه « بحدوث نفسه يعلم الإنسان وجود خالقه » ، وبيان ذلك أن الإنسان إذا ما تأمل في نفسه توصل إلى إدراك وجود الله ، وذلك انطلاقاً من أمرين : الأول ، ملاحظة أنه وجد بعد أن لم يكن كما قال تعالى : ﴿ وقد خلقتك من قبل ولم تكن شيئاً ﴾ ( مريم / 9 ) ، فبمقتضى مبدأ العلية الضرورية يدرك أنه خلقه خالق هو الله . الثاني : ملاحظة أنه خلق من ماء دافق ، كان على صفة واحدة ليس فيه اختلاف ولا تركيب ولا تصوير ولا عظم ولا لحم ولا سمع ولا بصر ، ثم وجدت فيه هذه الصفات كلها بعد أن لم تكن ، فلما علم حدوثها علم أنها لا بد لها من خالق خلقها ، وهو ما نبه إليه الله تعالى في قوله : ﴿ ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾ ( المؤمنون / 11 - 14 ) .

إن هذا الدليل كأنما هو وجه تطبيقي لمسلك الضرورة ، إذ أنه يستعمل نفس المبدأ الضروري للمتشكل في قانون العلية ، ولكنه نزل على صورة معينة ، هي خلق الإنسان في ذاته ، وفيما يحدث فيه من الصفات .

وليس هذا الدليل بمستجد ، بل استعمله المتكلمون قبل المهدي ، ومن أول من استعمله أبو الحسن الأشعري في كتابه اللمع ، وقد اقتصر عليه في الاستدلال على وجود الله . وقد أورده الأبي في المواقف بعنوان « دليل حدوث الأعراض » باعتبارها جزءاً من مسلك المتكلمين في الاستدلال . ويمكن أن نعتبره أيضاً صورة من صور دليل الاختراع الذي استعمله ابن رشد في مناهج الأدلة إذ يقول : « الطريقة الثانية : ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات ، مثل اختراع

(20) ابن تيموت - العقيقة : 230 .

(21) انظر : نفس المصدر : 230 - 31 .

(22) انظر : الأشعري - اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع : 17 - 19 .

(23) انظر : الأبي - المواقف : 332/2 .

الحياة في الجهاد ، والادراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذه دليل الاختراع ٢٥٤ . وهذا الدليل مشتق من الطريقة القرآنية في تنبيه العقول الى وجود الله انطلاقاً من ملاحظة خلق الانسان ، وتقلب أطواره ، وقد وردت في ذلك آيات كثيرة يجمع معانيها قوله تعالى : ﴿ وفي الأرض آيات للمؤمنين ، وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ ( الذاريات / 20 - 21 ) .

ثانياً - دليل حدوث الأفق : يلاحظ الانسان ان في الكون أجساماً وحركات تحدث بعد أن لم تكن ، ومشاهدة حدوث بعضها يدل على حدوث كل جسم وكل حركة لتساويها جميعاً في الأحكام كالتهيز والتغير والجواز والاختصاص ، فإذا سلم أنها مخلوقة حادثه ، فلا يخلو الحال من أن يكون خلقها من قبل مخلوق حادث ، أو من قبل موجود مستغن قديم ، ولا يمكن أن يكون وجودها بعد العلم من قبل مخلوق ، اذ المخلوقات على ثلاثة أقسام : حيوان يعقل ، وحيوان لا يعقل ، وجماد لا يدرك . ولو اجتمع الحيوان العاقل على أن يردوا اصبعاً واحداً بعد زواله لم يقدروا على ذلك ، فإذا عجز الحيوان العاقل فقهر العاقل أعجز ، وإذا عجز الحيوان العاقل وغير العاقل ، فالجهاد أبعد وأبعد ، فعلم بهذا أن الله خالق كل شيء ٢٥٥ .

نلاحظ أن هذا الدليل من جنس الدليل الذي قبله ، ولا يختلف معه الا في الصورة التطبيقية لبدأ العلية الذي يرجعان اليه كلاهما ، ففي السابق كانت الصورة متمثلة في خلق الانسان ، وفي هذا تمثلت في خلق الأفق ، كما يزيد عليه ببيان كون المخلوق لا يكون خالقاً والاستدلال عليه .

وهذا الدليل ليس بمستجد أيضاً ، فهو أحد أدلة المتكلمين وقد ذكره الايجي بعنوان « الاستدلال بحدوث الجواهر ٢٥٦ . كما يمكن أن نعتبره صورة من صور

(24) ابن رشد - مناهج الأدلة في عقائد الملة : 151 .

(25) من بين الآيات في هذا السياق ما يلي : الحجج / 5 ، المؤمنون / 14 ، غافر / 67 ، الفلق / 38 ، وانظر تفصيل هذا الدليل في : الزركان - فخر الدين الرازي : 178 وما بعدها .

(26) انظر : ابن تومرت - العقيدة : 231 - 32 .

(27) انظر : الايجي - للواقف : 332/2 .

دليل الاختراع المأثور عن ابن رشد<sup>٢٨٨</sup> ، وهو مشتق من الطريقة القرآنية في التنبيه على وجود الله انطلاقاً من حدوث الأشياء والأفعال كما في قوله تعالى : ﴿ أن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون ﴾ ( البقرة / 164 ) .

يتبين مما تقدم أن المهدي بنى استدلاله على وجود الله على مبدأ ضروري من مبادئ العقل هو مبدأ السببية ، وأورد من صور ذلك المبدأ صورتين : خلق الأنفس ، وخلق الأفلاك ، وكان في ذلك سائراً على طريقة المتكلمين في الاستدلال على المحدث بالحدث ، تلك الطريقة المستنبطة من منهج القرآن لمنبه على وجود الله انطلاقاً من مخلوقاته .

ويلفت انتباهنا في هذا الاستدلال التنبيه المستمر الى تأمل الانسان في نفسه ، واتخاذ ذلك منطلقاً الى ملاحظة خلقه الانسان عموماً ، أو خلقه الكون بأكمله ، ففي دليل خلق النفس عبر عن ذلك بقوله « ويحدث نفسه يعلم الانسان وجود خالقه » ، وفي دليل خلق الأفلاك بنى الاستدلال على ملاحظة الانسان عجزه وقصوره عن خلق أي شيء ، ولعله بنى ذلك على إيمانه بأن نظر الانسان في نفسه أبلغ في تحريك الدواعي الى الإيمان بوجود الله .

## II - صفات الله :

### 1 - الصفات عموماً :

لم يخصص المهدي مبحثاً نظرياً مستقلاً لقضية الصفات في أحكامها العامة ، وفي علاقتها بالذات كما هو معهود عند المتكلمين<sup>٢٨٩</sup> ، ولذلك فإننا نستمع الى

(28) انظر : ابن رشد - مناهج الأئمة : 151 وما بعدها .

(29) انظر مثلاً فيا يتعلق بالصفات عموماً : القفاصي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة : 182 ، وما بعدها ، سيف

الدين الأميني - غاية الرام في علم الكلام : 25 وما بعدها ، الأبيجي - للواقف : 345/2 .

الاستنتاج في تبين موقفه من هذه القضية ، من خلال بعض الاشارات والآراء غير المباشرة .

ولقد كانت تسيطر على ابن تومرت في تصوره الإلهي فكرة الموجود المطلق ، وهي الفكرة التي أوردتها في مواضع مختلفة من مؤلفاته ، وبسطها بأساليب مختلفة .

وتقوم هذه الفكرة على تنزيه مطلق لله تعالى بأن ينفي عنه كل ما عسى أن يلحق به تشبيهاً بالحوادث في الذات أو في الصفات ، « فالوجود المطلق هو القديم الأزلي ، الذي استحال على القيود بمطلق الوجود من غير تقييد ، ولا تخصيص بفاعل مختار ، ولا بسبب معتاد ، استحالته خواص الأجناس على مطلق وجوده ، واستحالته قيوداً لانحصار على مطلق وجوده ، ولم يتقيد وجوده باختيار مختار ، ولم يتخصص وجوده بتخصص مقرر مقتدر . . . » . وقال المهدي في موضع آخر : « له الوجود على الإطلاق من غير تقييد ، ولا تخصيص بزمان ، ولا مكان ، ولا جهة ، ولا حد ، ولا جنس ، ولا صورة ، ولا شكل ، ولا مقدار ، ولا هيئة ، ولا حال . . . لا تحده الأذهان ولا تصوره الأوهام ، ولا تلحقه الأفكار ، ولا تكييفه العقول ، ولا يتصف بالتحيز والانتقال ، ولا يتصف بالتغير والزوال » . ان هذا التصور للوجود الإلهي بايغاله في التجريد ، وامعانه في النفي ، وتمحيضه للوجود المطلق في حق الله تعالى ، يجعلنا نتساءل : هل يكون ابن تومرت بناء على تصوره هذا من القائلين بنفي الصفات الإلهية في وجودها الزائد عن الذات كما هو مذهب المعتزلة ؟ .

لقد ذهب بعض المؤرخين لابن تومرت والناقلين لأثاره ، الى أنه من المعطلة النافين للصفات ، ولا شك أنهم استنتجوا ذلك من الأقوال التي عرضناها ، إذ أنه لم يكن له تصريح بنفي الصفات .

(30) ابن تومرت - رسالة في المعلومات : 196 - 97 .

(31) يقول أيضاً في - العتيقة : 232 : « هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، وهو بكل شيء عليم ، الأول من غير بداية والآخر من غير نهاية ، والظاهر من غير تجديد ، والباطن من غير تخصيص ، موجود على الإطلاق من غير تشبيه ولا تكييف » ، وانظر أيضاً : رسالة في توحيد البري : 241 .

ومن أكثر من أكد ذلك ابن تيمية ، فقد صنفه ضمن المعطلة نفاة الصفات من المتفلسفة<sup>(32)</sup> والمعتزلة وغيرهم ، حيث يقول : « لما أظهر الله تعالى أهل السنة والجماعة ونصرهم ، بقي هذا النفي في نفوس كثير من أتباعهم ، فصاروا يظهرن تارة مع الرافضة القرامطة الباطنية ، وتارة مع الجهمية الاتحادية ، وتارة يوافقونهم على أنه وجود مطلق ، ولا يزيدون على ذلك . وصاحب المرشدة [ أي ابن تومرت ] كانت هذه عقيدته كما صرح بذلك في كتاب له كبير شرح فيه مذهبه في ذلك ، فذكر فيه أن الله تعالى وجود مطلق كما يقول ذلك ابن سينا وابن سبعين وأمثالهم »<sup>(33)</sup> . ويقول في نفس هذا السياق : « اقتصر فيها [ أي ابن تومرت في المرشدة ] على ما يوافق أصله ، وهو القول بأن الله وجود مطلق وهو قول المتفلسفة والجهمية والشيعنة ونحوهم . . . فذكر فيها ما تقوله نفاة الصفات ، ولم يذكر فيها صفة واحدة لله تعالى ثبوتية »<sup>(34)</sup> . ويتبين من هذه الأقوال أن ابن تيمية يعد المهدي من المعطلة ، ويبني ذلك على أمرين : الأول قوله بفكرة الوجود المطلق ، وهي فكرة منسوبة إلى نفاة الصفات ، والثاني عدم ذكره للمصفات الثبوتية لله تعالى .

وذهب إلى ذلك أيضاً السبكي في طبقاته ، إذ يقول في شأن المهدي : « ثم صنف لهم تصانيف في العلم ، منها كتاب سماه أعز ما يطلب ، وعقائد على مذهب الأشعري في أكثر المسائل ، إلا في إثبات الصفات ، فإنه وافق المعتزلة في نفيها ، وفي مسائل قليلة غيرها »<sup>(35)</sup> . إلا أنه في موطن آخر ييرثه من تهمة الاعتزال التي نسبت إليه فيقول : « فأما دعواه أن ابن تومرت كان معتزلياً فلم يصح عندنا ذلك ، والأغلب أنه كان أشعرياً صحيح العقيدة »<sup>(36)</sup> . ويمكن أن نرفع ما يسلو من

(32) يلحظ الفلاسفة إلى نفي الصفات ، ولا يشترن الله إلا الوجود المطلق ، قال الرازي : « ذهب أبو علي ابن سينا إلى أنه لا حقيقة لله تعالى إلا الوجود المتعبد بكونه غير عارض للماهية » - أصول الدين : 46 . وانتظر ، ابن سينا - الأشعار والتبهيات : 3/ 56 وبالأخص الشفاء : الحيات : 367/2 .

(33) ابن تيمية - مجموع الفتاوى : 11/ 484 - 85 .

(34) نفس المصدر : 11/ 486 - 87 .

(35) السبكي - الطبقات : 6/ 117 ( ط 1 حوى الحلبي ، القاهرة 1968 ) .

(36) نفس المصدر : 70/ 5 .

التناقض<sup>37</sup> في قول السبكي هذا ، باعتبار أن الاعتزال لا يتم الا باستجاء ما ذهب اليه المعتزلة في أصولهم الخمسة ، أما من قال بواحد منها فقط فإنه لا يعد معتزلياً<sup>38</sup> .

وقد وردت هذه الفكرة ( قول المهدي بالتعطيل ) عند كثير من الباحثين المحدثين ترديداً في الأكثر لما قاله القدامى لا تمحيصاً لأراء المهدي وأقواله<sup>39</sup> .

وإذا عدنا الى الصورة التي شرح بها ابن تومرت الوجود المطلق ، ولاحتظنا ما قامت عليه من النفي ، وما تضمنته من السلب ، وجدناها توحى بنفي الصفات كما ذكر ابن تيمية ، وهي تشبه تلك الصورة التي أثرت عن المعتزلة في بيان تنزيه الذات الإلهية قائمة على النفي المطلق ، فالله تعالى عندهم « ليس بجسم ، ولا شيع ، ولا لجنة ، ولا صورة ، ولا لحم ، ولا دم ، ولا شخص ، ولا جوهر ، ولا عرض ، ولا بلني طعم ولا لون ولا رائحة ، ولا بحسة ... ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم ، ولا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف بمساحة ، ولا ذهاب في الجهات ... » ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجرّي عليه الألفات ، ولا تحمل به العاهات ، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ..... »<sup>40</sup> .

ونلاحظ أيضاً أن المهدي يعتمد في أغلب الأحيان عند ذكر الله تعالى وإثبات الكمال له ، الى التعبير باسم الفاعل واسناد الأفعال لله تعالى ، دون التعبير بآثبات الصفات له ، وذلك في مثل قوله : « قادر على ما يشاء ، فعال لما يريد ، حي قيوم ،

---

(37) عد ذلك تناقضاً عبد الله كون - عقيدة للرشدة : 113 ، والصحيح أنه يمكن الجمع بين القولين حل فرض صحتها كما بيناه .

(38) يقول أبو الحسين الخطاط في كتابه « الانصار » : « ليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد والوحد والوحد والمترلة بين المترتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإذا كملت في الإنسان هذه الحصص الخمس فهو معتزلي » ص 125 - 26 .

(39) انظر مثلاً : الفرد بل - الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي : 271 ، سعد زغلول عبد الحميد - محمد بن تومرت : 21 - 22 ، محمد الرشيد ملين - عصر التصور الموحد : 241 .

(40) الأشعري - مقالات الإسلاميين : 235/ 1 .

لا تأخذه سنة ولا نوم ، عالم الغيب والشهادة ، لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء يعلم ما في البر والبحر ، وما تسقط من ورقة الا يعلمها . . . » ، ومثل قوله : « يعلم ما في البر والبحر ، ما تسقط من ورقة الا يعلمها ، فعال لما يريد . . . » . قادر على ما يشاء ، له الملك والغنم ، وله العزة والبقاء » . والاكتار من مثل هذه التعابير قد يوحى أيضاً بأنه يذهب الى نفي الصفات ويقول بالتعطيل .

الا أننا في مقابل ذلك نجد في أحيان قليلة يعبر باستعمال الصفات الإلهية منفصلة ، وينسبها الى ذاته تعالى ، وذلك كما في قوله : « وله العزة والكمال ، وله العلم والاختيار » . وقوله أيضاً في المرشدة - تلك التي نفى ابن تيمية خطأ أن يكون أثبت فيها صفة من صفات الله ، كما رأينا آنفاً - : « جميع الخلاق مقهورون بقدرته » ، فهل يكون هذا شاهداً على أن ابن تومرت من مثبتة الصفات وليس من نفاتها ؟ ذلك ما ذهب اليه بعض شراح المرشدة ، مثل محمد بن يوسف السنوسي ، اذ يقول بصدد شرح هذه القولة الأخيرة : « الخلاق هم العوالم المذكورة وغيرهم مما لا يعلمه الا الله تعالى ، وقوله مقهورون بقدرته ، أي مغلوبون أذلة لعزة قدرته ، والقهار المستولي ، والقدرة صفته ، فهو تعالى قادر بقدرة قديمة ، وفي كلام الامام رد على المعتزلة الذين ينكرون صفات المعاني » .

بين هذين الموقفين اللذين يبدوان مختلفين ، نعثر على قولة للمهدي يمكن أن نتخذها بداية لاستشفاف رأيه الحقيقي في هذه المسألة ، وتلك هي قوله : « فاذا علم انفراد بوحدانته على ما وجب له من عزته وجلاله ، علم استحالة النقائص عليه ، لوجوب كون الخالق حياً علماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً متكليماً من غير توهم

(41) ابن تومرت - العقيدة : 235 .

(42) ابن تومرت - المرشدة : 242 .

(43) ابن تومرت - رسالة في توحيد الجبري : 240 .

(44) ابن تومرت - المرشدة : 241 .

(45) السنوسي - شرح المرشدة : 12 و ، وانظر أيضاً : عبد الله كتون - عقيدة المرشدة : 112 - 13 ، وقد أخذ هذا القول من شرح أبي زكريا اللتي ، وهو نفسه شرح السنوسي ، انظر تحقيق ذلك في ص 452 من هذا البحث .



تكييف» ، ففي هذا القول يلفت انتباهنا أمران : الأول ، اثبات اتصاف الخالق بصفات المعاني في صيغة اسم الفاعل . والثاني ، نفي التكيف في هذا الاتصاف . ويبدو أن هذين الأمرين هما اللذان يشكلان أساس رأيي في الصفات ، فإما يجب الإيمان به هو ثبوت اتصاف الله تعالى بهذه الصفات ، أما كيفية ذلك الاتصاف فإما إذا كان باتحاد الصفة والذات كما ذهب إليه المعتزلة» ، أو بوجودها زائدة عليها ، كما ذهب إليه أهل السنة» ، فإنه يتلوهج ضمن التكيف الذي يستحيل على العقل ادراكه ، فيكون البحث فيه بحثاً بدون طائل .

ويمكن أن نعثر على ما يؤيد هذا الرأي فيما ذهب إليه المهدي في مسألة أسماء الله ، فقد كان يرى فيها التوقيف ويمنع فيها الاشتقاق وهو ما يظهر في قوله : « أسماء الباري سبحانه موقوفة على أذنه ، لا يسمى إلا بما سمى به نفسه في كتابه ، أو على لسان نبيه ، لا يجوز القياس والاشتقاق والاصطلاح في أسمائه ، يسمى المخلوق فقيهاً سخياً ، لعلمه وكرمه ، ولا يقاس عليه الخالق سبحانه ، ويسمى المخلوق رامياً قاتلاً ، لرميه وقلته ، ولا يقاس عليه الخالق سبحانه ، ويسمى المخلوق زيداً وعمراً ، يولد ليس له اسم ، فيصطلح على اسمه ، وليس للمخلوق أن يتحكم على خالقه ، فيسميه بما لم يسم به نفسه في كتابه ، ما نفاه عن نفسه في كتابه نفاه عنه ، وما أثبتته لنفسه أثبتته له من غير تبديل ولا تشبيه ، ولا تكييف » .

إن هذا الموقف عند حد الأسماء والإيمان بها كما جاءت في النصوص (عالم ، مرید ، قادر . . . ) ، والابتعاد في ذلك عن كل تكييف ، يمكن أن يعتبر شاهداً على رفض ابن تومرت الخوض في زيادة الصفات عن الذات أو عدم زيادتها ، والالتزام بالموقف في الإيمان عند حد ثبوت اتصاف الله بصفات الكمال ، والتعبير

(46) ابن تومرت - العقيدة : 235 .

(47) انظر بسط رأيي في : القافني عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة : 182 وما بعدها .

(48) انظر بسط رأيي في : الأشمري - الأبيات : 141 وما بعدها ، والبنفلي - أصول الدين : 90 وما بعدها ، الأمدي - غاية المرام : 25 وما بعدها .

(49) ابن تومرت - العقيدة : 237 .

عن ذلك بالأسماء التي وضعها الله لنفسه . وبذلك يكون رأيه في الصفات مقاماً على ثلاثة عناصر :

- أ - الإيمان باتصاف الله تعالى بصفات الكمال .
- ب - رفض الخوض في الكيفية التي يكون بها ذلك الاتصاف .
- ج - التعبير عن ذلك بأسماء الله على سبيل الوقف .

ويدون هذا الرأي هو أقرب ما يكون الى رأي ابن حزم الظاهري الذي يبتل اطلاق لفظ الصفات في حقّ الله تعالىﷻ ، ويقول بوجوب الالتزام باطلاق الأسماء فحسب ، « فلا يسمى ربنا تعالى إلا بما سمي به نفسه ولا يخبر عنه إلا بما أخبر به عن نفسه فقط » (١١١) . وعلى سبيل المثال فإن الله تعالى وصف نفسه بأنه « هو السميع البصير ، ولم يقل تعالى أن له سمعاً وبصراً ، فلا يحل لأحد أن يقول أن له سمعاً وبصراً ، فيكون قاتلاً على الله تعالى بلا علم » (١١٢) . فهل يكون المهدي قد تأثر في موقفه من الصفات بأراء ابن حزم ؟ يبدو أن ذلك هو ما وقع (١١٣) ، فالتشابه بين آراء الرجلين يبدو في مواطن متعددة .

## 2 - التوحيد :

### أ - مكانة التوحيد وأهميته :

حقيقة التوحيد هي الأساس في الفكر العقلي عند المهدي كما أنها الأساس في حركته الثورية ، حتى انه أصبح يطلق التوحيد على مجمل العقيدة الصحيحة كما تصورهما ودعا اليها ، وأصبح يطلق على أتباعه والمتضمنين اليه اسم الموحدين ، ثم نفذت هذه التسمية الى الدولة التي قامت على أساس تعاليمه ، فأصبحت تسمى بالدولة الموحدية .

---

(٩٠) انظر ذلك في : ابن حزم - الفصل : 113/2 وما بعدها .

(٩١) نفس المصدر : 129/2 .

(٩٢) نفس المصدر والمصنفه ، وانظر بحثاً عن العلاقة بين الاسم والسمي في نفس المصدر : 98/5 وبحاً عن العلاقة بين الاسم والمصفة في : محمد صالح الزركان - فخر الدين الرازي : 207 وما بعدها .

(٩٣) انظر : عبد الله علي علام - الدعوة الموحدية بالمغرب : 156 .

وقد كان له في مسلكه هذا مبرران أساسيان : الأول ، قيمة التوحيد في العقيدة الإسلامية ، فهو أساس الدين ، والمحور الذي تدور حوله سائر حقائقه ، ومنه تستمد قوامها ، واليه ترجع كلها بوجه أو بآخر . وقد جاء القرآن الكريم منها إلى هذه الحقيقة داعياً إلى الإيمان بها والعمل بمقتضاها أكثر مما جاء منها إلى الوجود الإلهي نفسه ، ذلك لأن الانحراف العقلي الذي يصيب الخلق ، إنما يصيب فيهم إيمانهم بالتوحيد فيقومون في أنواع الشرك ، أكثر مما يصيب فيهم إيمانهم بالوجود الإلهي .

الثاني ، أن اعتقاد المرابطين وأهل السوس خاصة لم يكن يستجيب لحقيقة التوحيد الصحيح ، وإذا كان العلماء والمتعلمون من هؤلاء يؤمنون في توحيد الله بالآيات على ظاهرها دون تأويل ولكن مع تفويض ، فإن العامة من الناس ربما غلظت أفهامهم في هذا المجال حتى خالطها تجسيم وتشبيه . لذلك كان الحجم الذي احتله التوحيد في تفكير المهدي وحركته انعكاساً لتلك المكانة التي تبوأها من الدين ، ورد فعل على هذا الواقع العقدي في البيئة التي كانت موطناً لدعوته ، فانطلق يعلن في تأليفه وخطبه أن « التوحيد هو أساس الدين الذي بني عليه ، وأن فروعه إنما تثبت بعد العلم بثبوته »<sup>54</sup> . وجعل يردد على مستمعيه أن التوحيد هو أساس الأديان جميعاً فهو دين الأولين والآخرين من النبيين والمرسلين ، وأن دين الأنبياء واحد بناء على قوله تعالى ﴿ وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون ﴾ ( الأنبياء / 25 )<sup>55</sup> . وقد ألفت في شرح هذه المعاني وتفصيلها عدة رسائل منها رسالة في توحيد الباري ، ورسالة في أن التوحيد هو أساس الدين .

#### ب - مفهوم التوحيد وأبعاده :

تناول ابن تيمرت بالتحليل والبيان حقيقة التوحيد في مفهومها الشامل ، وفي جوانبها النظرية والعملية ، وقد أجمل ذلك المفهوم في قوله : « التوحيد هو إثبات الواحد ، ونفي ما سواه من إله أو شريك أو ولي أو طاغوت ، كل ما يعبد سواه يجب

(54) ابن تيمرت - رسالة في أن التوحيد هو أساس الدين : 271 .

(55) انظر نفس المصدر : 277 .

نفية والكفر به والتبرؤ منه»<sup>566</sup> . ومن البين أن هذا التعريف يحدد حقيقة التوحيد بعدين أساسيتين : بعد تصوري ، يتعلق بالمفهوم الذهني لوحدة الله ، وبعد عملي يتعلق بالجانب التعبدي في التوحيد .

أولاً : البعد التصوري للتوحيد : بسط المهدي تصوره للتوحيد في مواضع مختلفة من تأليفه ، ولعل أوفى بسط له في ذلك ما جاء في رسالة توحيد الباري إذ يقول : « لا اله الا الذي دلت عليه الموجودات وشهدت عليه المخلوقات بأنه جل وعلا وجب له الوجود على الإطلاق من غير تقييد ، ولا تخصيص بزمان ، ولا مكان ، ولا جهة ، ولا حد ولا جنس ، ولا صورة ، ولا شكل ، ولا مقدار ، ولا هيئة ، ولا حال . أول لا يتقيد بالقبلية ، آخر لا يتقيد بالبعدية ، أحد لا يتقيد بالآنية ، صمد لا يتقيد بالكيفية ، عزيز لا يتقيد بالثلثية ، لا تحده الأذهان ، ولا تصوره الأوهام ، ولا تلحقه الأفكار ، ولا تكيفه العقول ، لا يتصف بالتحيز والانتقال ولا يتصف بالتغير والزوال ، ولا يتصف بالجهل والاضطرار ، ولا يتصف بالعجز والافتقار ، له العظمة والجلال ، وله العزة والكمال ، وله العلم والاختيار وله الملك والافتقار ، وله الحياة والبقاء ، وله الأساء الحسنى ، واحد في أزليته ، ليس معه شيء غيره ، ولا موجود سواه . . . . انفراد في الأزل بالوحدانية والملك والالوهية ، ليس معه مدبر في الخلق ، ولا شريك في الملك . له الحكم والقضاء ، وله الحمد والثناء لا دافع لما قضى ، ولا مانع لما أعطى ، يفعل في ملكه ما يريد ، ويمحكم في خلقه ما يشاء ، لا يرجو ثواباً ولا يخاف عقاباً ، ليس فوقه أمر قاهر ، ولا مانع زاجر »<sup>571</sup> .

ويقوم هذا التصوير لوحدة الله على فكرة أساسية هي التنزيه المطلق لله تعالى عن المثلية ، ويتمثل هذا التنزيه في محاور متعددة .

منها التنزيه عن المثلية في العدد ، وهو ما يقتضي وحدة الذات ونفي الكثرة ،

(566) نفس المصدر : 271 .

(571) ابن تومرت - رسالة في توحيد الباري : 240 - 41 .

فليس لله شريك لا متصل به ، ولا منفصل عنه ، ولا حال فيه ، وإنما له التفرّد المطلق في الذات» .

ومنها التنزيه عن المثلية في الصفات ، وهو ما يقتضي نفى النندية ومشابهة الحوادث عن الله تعالى ، فكان لذلك « لا تحده الأذهان ، ولا تصوره الأوهام ، ولا تلحقه الأفكار ، ولا تكيفه العقول » ؛ لأن هذه لا تحصل إلا بمقايضة الأشياء والمجاشلات ، وأما ما ورد من الآيات والأحاديث موهماً بالتشبيه كأية الاستواء وحديث النزول ، فيجب الإيمان بها كما جاءت مع نفى التشبيه والتكييف» .

ومنها التنزيه عن المثلية في التقيد بالمكان والزمان ، فالله تعالى « لا يقال متى كان ، ولا أين كان ، ولا كيف كان ، كان ولا مكان ، كون المكان ، ودبر الزمان ، لا يتقيد بالزمان ، ولا يتخصص بالمكان » .

ومنها التنزيه عن المثلية في الفعل ، فالله وحده هو الفاعل الوحيد في الكون ، « ليس معه مدبر في الخلق ، ولا شريك في الملك » .

وقد أجمل الملهدي عاود التنزيه هذه في قوله : « هو الذي ليس له من خلقه شبيه ، هو الذي ليس له في ملكه شريك ، هو الذي ليس له في عزته نظير ، هو الذي ليس له في حكمه عنيد ولا مشير ، هو الذي ليس له في وحدانيته قرين » . وجعل يعلم هذه الحقائق لأتباعه والمتبعين إليه ، ثم أوصاهم بأن يشتغلوا بتعليمها ويشرحوها في الناس ، فقال لهم : « واشتغلوا بتعليم التوحيد فإنه أساس دينكم ، حتى تنفوا عن الخالق التشبيه والتشريك ، والنقائص والآفات ، والحدود والجهات ، ولا تحمله في مكان ولا في جهة ، فإنه تعالى موجود قبل الأمكنة والجهات ، فمن جعله في جهة

(58) ابن تومرت - رسالة في العلم : 192 .

(59) ابن تومرت - رسالة في توحيد الباري : 240 .

(60) ابن تومرت - العقيدة : 233 .

(61) ابن تومرت - للرشدة : 242 .

(62) ابن تومرت رسالة في توحيد الباري : 241 .

ومكان فقد جسمه ، ومن جسمه فقد جعله مخلوقاً ، ومن جعله مخلوقاً فهو كعابد  
وثن (64) .

ان هذه الصورة القائمة على التنزيه المطلق نفياً للكثرة في الذات ونفياً للند  
والشريك ، تشبه الى حد بعيد تلك الصورة التي أثرت عن المعتزلة ، فيما اشتملت  
عليه من كثرة في استعمال السلب والنفي لكل ما عسى أن يتوهم منه مثلية الله  
تعالى (65) . ويمكن ان نفسر هذا التقارب في الصورتين بأن كلا منهما كانت رد فعل  
على تصور إلهي يشوبه التشبيه والتجسيم ، فالمعتزلة ، كان مبدأ التوحيد الذي  
جعلوه أول أصولهم الخمسة ، مقاومة لما نجم من تصورات مشبهة مجسمة تمثلت  
بالأخص عند فرقة الكرامية (66) ، ولما تسرب من مقولات الثنوية والمسيحيين القائمة  
على تعدد الذات الإلهية ثنائية وتثليثاً ، وابن تومرت كان مبدأ التوحيد الذي جعله  
قوام فكره وحركته مقاومة لما اعتبره تجسماً وتشبيهاً في عقيدة المرابطين وأتباعهم . وقد  
كانت طبيعة هذه النشأة في كلا التصورين سبباً في اشتغالها على شيء من الغلو ، تمثل  
في هذا التصوير السلمي للذات الإلهية (67) . ومن طبيعة ردود الأفعال أن يداخلها  
الغلو والمبالغة .

ثانياً - البعد العملي للتوحيد : لا يتحقق الإيمان بالتوحيد على الوجه الأكمل  
عند المهدي الا حينما يقع العمل بمقتضى حقيقته التصورية ، ولذلك فإنه أطلق على  
من اتبع دعوته ، وانضم اليه ، وعمل بمقتضى أوامره اسم « الموحدين » . كما أنه

(63) ابن تومرت - رسالة في المعلومات : 204 .

(64) ابن تومرت - رسالة الى الأتباع ( ضمن كتاب أخبار المهدي للبيهقي ط : باريس 1928 ) : 4 - 5 .

(65) يتبين هذا التشابه جلياً عندما نقارن بين النص الذي ورد في الأشعري - مقالات الاسلايين : 1/ 235 في شرح  
التوحيد عند المعتزلة ، وبين رسالة في توحيد الباري للمهدي : 240 .

(66) نسبة الى محمد بن كرام ( ت 235 هـ ) ، انظر تفصيلاً عنها في : الشهرستاني : اللل والنحل : 1/ 108 .

(67) وقد أشار ابن تيمية الى هذا الاشتراك في الغلو في شيء من المبالغة إذ يقول : « نفاة الجهمية من المعتزلة وغيرهم  
سموا نفي الصفات توحيداً ، فمن قال ان القرآن كلام الله وليس بمخلوق ، أو قال ان الله يرى في الآخرة ...  
لم يكن موحداً اعتلهم بل يسمونه مشبهاً مجسماً ، وصاحب المرشدة لقب أصبحه موحدين أتباعاً هؤلاء اللعن  
ابتدعوا توحيداً ما أنزل الله به من سلطان ، وأخذوا في التوحيد الذي أنزل الله به القرآن » ( مجموع الفتاوى :  
11/ 488 ) .

أطلق اسم « المجسمين » على أعدائهم من المرابطين ، وليس ذلك فقط لما يخالف تصورهم من غلظة بل أيضاً لأحوالهم وأفعالهم ، وهو ما يبدو في قوله : « باب في بيان طوائف المبطلين من الملثمين والمجسمين وعلاماتهم ، جميع علاماتهم ظاهرة ، منها ما ظهر قبل مجيئهم من ( كالكلم ) ومنها ما ظهر بعد أخذهم البلاد ، ومنها ما ظهر من أحوالهم وأفعالهم » . وعلى الرغم من الأهداف السياسية لهذه التسميات ، حيث وضعت تكريماً للأنصار ، وتهجيناً للأعداء ، إلا أنها توضح بجلاء البعد العملي للتوحيد في تصور المهدي .

### ج - أدلة التوحيد :

من مظاهر اهتمام المهدي بالتوحيد ، أنه استجمع للاستدلال عليه ما لم يستجمعه لأي مسألة أخرى ، وصرف من ذهنه في بناء الأدلة وضبطها ما لم يصرفه في غيره ، وقد وقفنا في مختلف تأليفه وفيما نسب إليه على المجموعة التالية من الأدلة .

أولاً : دليل التانع : أورد هذا الدليل شارح أعز ما يطلب ، ونسبه إلى المهدي وصيغته كالتالي : لو كان لله شريك ، فاما أن يخلقه جميعاً ، أو لا يخلقه جميعاً ، أو يخلق أحدهما دون الآخر . وباطل أن لا يخلقه جميعاً لوجود الأفعال . وباطل أن يخلق أحدهما دون الآخر ، إذ ليس أحدهما بأولى من الآخر . فإذا بطل القسيان لم يبق إلا أنها يخلقان جميعاً . فإذا ثبت هذا ، فيقرر الكلام في الجوهر الذي لا يحتمل الانقسام ، فنقول : لا يخلو هذا الجوهر ، اما أن يخلقه جميعاً ، أو لا يخلقه ، أو يخلقه أحدهما دون الآخر . وباطل أن يخلقه جميعاً لاستحالة القسامة . وباطل أن لا يخلقه جميعاً ، لوجود الأفعال ، ولأن الفعل ممكن ، والممكن لا يستحيل وجوده . وباطل أن يخلقه أحدهما دون الآخر ، إذ ليس أحدهما بأولى من الآخر . إن هذه الصور الثلاث صور مستحيلة ، وهذه الاستحالة اما أن تكون من جهة الفعل ، أو من جهة الذات ، أو من جهة تقدير الثاني . وباطل أن تكون من جهة الفعل لأن الفعل ممكن ، والممكن لا يستحيل وجوده . وباطل أيضاً

(68) ابن تومرت - رسالة في بيان طوائف المبطلين : 258 .

(69) لعله يقصد بها امتناع مقنن بين قننين ، انظر في هذه المسألة الايجي - للواقف : 97/2 .

أن تكون من جهة الذوات ، لأن الذوات لا يوتر بعضها بعضاً ، فلا يبقى إلا أنها من تقدير الثاني ، « فإذا ثبت هذا وتقرر انتفى به الشريك » (٧٠) .

هذه صورة من صور دليل التجانع الذي استعمله المتكلمون للاستدلال على الوحدةانية ، وهو يقوم على فكرة أساسية هي كما عبر عنها القاضي عبد الجبار « أن يفعل كل واحد من القادرين ما يمنع به صاحبه » (٧١) ، وإن اختلف أسلوب عرضه بين متكلم وآخر (٧٢) ، ويمكن أن نعتبر طريقتاً في عرض ابن تومرت هذا ، الجزء الذي ورد أخيراً في الدليل ، وهو بيان أن الاستحالة التي انتهت إليها الحالات الثلاث ، إنما هي متأنية من تقدير الشريك بالضرورة ، وما أدى إلى محال فهو محال .

ثانياً - دليل نفي المثل والخلاف والضد : لم يرد هذا الدليل أيضاً في مؤلفات المهدي ، ولكنه أورده شارح أعز ما يطلب منسوباً إليه ، وصياغته كالتالي :

لو كان لله شريك ، فإنه لا يخلو : إما أن يكون مثله ، أو خلافه ، أو ضده (٧٣) .

لا يمكن أن يكون ضده ، لأن الضدين لا يصح اجتماعهما ، ولأن الضدين يفترقان إلى المحل ، والقديم يستحيل أن يفترق إلى غيره ، إذ لو افترق إلى غيره لكان محدثاً ، والمحدث يستحيل أن يكون فاعلاً كما قامت الدلالة عليه .

ولا يمكن أن يكون خلافه ، إذ يلزم حيثشذ أن يكون أحدهما قديماً والآخر محدثاً ، وأحدهما مفتقراً ، والآخر غير مفتقر ، وأحدهما يفعل ، والآخر لا يفعل ، إذ الاختلاف إما بالذوات ، أو بالصفات ، فكل وجه اختلاف فيه من هذين الوجهين

---

(٧٠) انظر : شرح أعز ما يطلب مؤلف مجهول : 13 ط .

(٧١) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة : 279 .

(٧٢) انظر عرض هذا الدليل في : إمام الحرمين - الشفا : 352 ، القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة :

278 ، الرازي - المحصل : 193 ، الأبي - المرافق : 344/2 ، وانظر نقداً له في : ابن رشد - منافع الأداة :

158 ، والشهرستاني - نهاية الألف : 152 .

(٧٣) المثل هو للساري في الخصائص الذاتية ، والخلاف هو للخالف فيها ، وال ضد هو الذي يستحيل اجتماعه مع ضده في عمل واحد .



يؤدي الى أن يكون أحدهما قديماً والآخر محدثاً .

ولا يمكن أن يكون مثلاً له ، لأن هذا للثلث اما أن يكون متصلاً به أو منفصلاً عنه ، أو يحل أحدهما في الآخر . وباطل أن يكون متصلاً به ، أو منفصلاً عنه ؛ إذ الاتصال والانفصال من صفات الاجسام والأجسام محدثة . وباطل أن يحل أحدهما في الآخر ، إذ ليس أحدهما بأولى من الآخر ، الا بمخصص يخصه ، ثم ذلك المخصص لا يحلوا اما أن يكون له مثل أولاً ، فإن كان له مثل ، فالقول فيه كالقول في الأول ، ويتسلسل القول الى ما لا نهاية له ، وهو باطل .

فإن قيل : أحدهما صفة والآخر موصوف ، قلنا : هذا باطل ، لأنه لا يحلوا اما أن يكون كل واحد منهما صفة للآخر أو يكون أحدهما صفة . وباطل أن يكون كل واحد منهما صفة للآخر ؛ لما يؤدي اليه من التناقض ، ولكونه يؤدي الى أن يكون الشرط مشروطاً والمشرط شرطاً ، وباطل أن يكون أحدهما صفة والآخر موصوفاً ، إذ ليس أحدهما بأولى من الآخر الا بمخصص يخصه ، ويتسلسل القول ، وكل ما يؤدي الى التسلسل فهو باطل<sup>(74)</sup> .

لقد كان هذا الدليل واضح العرض ، دقيق البناء ، مما أكسبه قوة ومثانة ، ولم نعر عليه في مثل هذا التنسيق عند المتكلمين ، الا ما كان من دليل يشبهه أورده الفزالي في الاقتصاد في الاعتقاد<sup>(75)</sup> ، حيث أقامه على فكرة نفي الضد والمثل ، مع تفصيل في المثل الى أن شمل مفهوم الخلاف الذي أشار اليه المهدي . ومع الاشتراك في الفكرة العامة بين الدليلين ، اختلفا في طريقة العرض ، بما يظهر تفوق عرض المهدي في الدقة والتسلسل .

ثالثاً - دليل نفي الغيرية : يشبه هذا الدليل الدليل الذي قبله في الفكرة العامة<sup>(76)</sup> ، ولكنه يخالفه في بعض التفاصيل ، وقد ورد في « رسالة في أن الشريعة لا

(74) انظر شرح أهم ما يطلب في ألف مجهول : 12 ط 13 و .

(75) انظر : الفزالي - الاقتصاد في الاعتقاد : 115 .

(76) يتحمل التشابه بينهما في حصر الصور التي يكون عليها الشريك للفتراض ، ثم ابطالها واحدة واحدة ، فباطل الافتراض .

ثبت بالعقل ، ، وصياغته كالتالي : الشريك المفترض للباري ، اما أن يكون غيراً ، أو ليس بغير . ولا يمكن أن يكون ليس بغير ، اذ من ضرورة الشريك أن يكون غيراً ، وهو غير خاف على العقلاء . فإذا كان غيراً ، فالغيرية على ضربين : غيرية مستقلة وهي المتمثلة في المستقل بنفسه ، غير المفترق الى غيره ، الذي صح وجوده مع عدم غيره ، وغيرية غير مستقلة ، وهي المتمثلة في المفترق الى غيره ، المتعلق بوجود غيره ، كالصفة مع الجوهر ، وكوجودنا مع الباري . وبهذا المفهوم للغيرية ، وجب التعدد ، واذا وجب التعدد لم يخل الأمر من ثلاثة أحوال : اما أن يكون المتعددان مستقلين جميعاً ، أو غير مستقلين جميعاً ، أو أحدهما مستقلاً والآخر غير مستقل . فإن كانا غير مستقلين كانا محدثين مفترقين الى غيرهما ، فلا يكونان الهين . وان كان أحدهما مستقلاً والآخر غير مستقل ، علم حدوث غير المستقل ، وثبت ألوهية المستقل . فإن كانا مستقلين بما تقدم من معنى الاستقلال ، فلا يخلو اما أن يكونا متجانسين أو غير متجانسين . فإن كانا متجانسين ، وجب كونها محدثين ، اذ التجانس والتشابه من صفات الحدوث ، ويستحيلان على القديم . وان كانا غير متجانسين فلا يخلو اما أن يكونا متلاصقين أو متباينين ، والتلاصق والتباين من سمات الحدوث ، اذ ليس تلاصقهما بأولى من تباينهما ، ولا تباينهما ، أولى من تلاصقهما الا بمخصص ، ثم ان ذلك المخصص لا يخلو : اما ان يكون معه غير أو لا يكون ، فإن كان معه غير لزم فيه القول كما لزم في الأول ، ويتسلسل ، وما يتسلسل لا يتحصل (77) .

يمكن أن نعتبر صيغة عرض هذا الدليل صيغة مبتكرة من قبل المهدي ، وان تكن بعض المقدمات التي وردت فيه مستعملة عند غيره ، وتبدو في هذه الصيغة دقة البناء والتسلسل ، الا ما كان من الحلقة الأخيرة المتمثلة في صورة ما اذا كان المخصص ليس معه غير ، فقد وقع اهمالها . لكن الحديث على المخصص أساساً ليس من أصل الدليل بل هو زيادة توثيق ، ولذلك فإن سقوط هذه الحلقة ليس بقادح في الدليل .

(77) انظر : ابن تومرت - رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 171 - 72 .

رابعاً - دليل الزيادة : ورد هذا الدليل أيضاً في « رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل » ، وصياغته كالتالي : كل شريك يؤدي الى حصول الزيادة في حق الله تعالى ، والله لا تجوز في حقه الزيادة ، فالحق ليس له شريك .

أما أن كل شريك يؤدي الى حصول معنى الزيادة في حق الله ، فلأن الشريك تتحقق فيه الغيرية ، والغيرية تحتم معنى الزيادة بالضرورة ، فكل ما له غير ، فذلك الغير زائد عليه .

وأما استحالة الزيادة في حق الله تعالى ، فلأن كل زيادة لا تخلو من أن تكون واحدة من ثلاثة أقسام : أما زيادة متابعة ، أو زيادة تركيب ، أو زيادة تغير . فزيادة المتابعة تستحيل في حق الله ، لأنها لا تكون إلا لمن تقيد بالجهات الست ، فتكون الزيادة عليه في تلك الجهات . وزيادة التركيب تستحيل في حق الله أيضاً ، لأنها لا تكون إلا لمن تقيد بالجهات الست ، فتكون الزيادة عليه في تلك الجهات . وزيادة التغير تستحيل في حقه أيضاً لأن التغير لا يصح إلا في المتناهي ، ومن انتفت عنه النهاية استحال الابتداء فيه ، والفراغ منه ، فمحال أن يتغير أو يزداد عليه ، فاستحال بهذا الزيادة في حق الله تعالى لثبوت أنه ليس له قبل وبعد ، وليس مقيداً بالجهات وليس متناهياً .

فإن قيل : إنهما قديمان ، ليس لهما قبل ولا بعد ، ويستحيل عليهما الابتداء والفراغ فينتفي في حقهما معنى الزيادة . قيل هذا محال ، لأن أحدهما قد ثبت وجوده بشهادة الأفعال ، والثاني قدرناه تقديرأ ، فلذا قدرناه ، فقد صار كل واحد منهما زائداً على الآخر ، وإذا قدرنا زيادة واحد ، جاز أن يزداد ثان وثالث الى ما لا ينحصر ، وما جازت زيادته جاز نقصانه ، فإذا قدر انتقاصه ، انتفى وبقي الإله الواحد ، وإذا قدر بقلوه تمحيز في جهته ، وكل متحيز محدث ، وكل محدث يفترق الى الفاعل ، وكل مفترق الى الفاعل لا يكون قديماً ، فقد أدى افتراض عدم الزيادة الى التجسيم وهو محال ، وما أدى الى محال فهو محال .

(78) المقصود بالزيادة هنا ، الزيادة في حقيقة الالهية .

(79) هذا الاعتراض موجه الى المقدمة الأولى التي تثبت وجوب الزيادة في حالة التنوير .

(80) انظر : ابن تومرت - رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 172 - 73 .

يبدو أن هذا الدليل مشتق من استدلال الفلاسفة على وحدانية الله ، ذلك الاستدلال الذي يقوم على أن افتراض الشريك يؤدي إلى التركيب في الذات الإلهية ، لأن الاشتراك إذا فرض بدون أي نوع من التمايز لم يكن اشتراكاً ، فتتحقق الوحدة ، وإذا فرض مع نوع من التمايز أدى إلى التركيب مما به الاشتراك وبما به التمايز ، والتركيب علامة الحسوث ، وهو مستحيل في حق الله فالشريك مستحيل (81) . وليس هذا التركيب عند الفلاسفة إلا صورة من صور الزيادة عند المهدي ، ورغم هذا التشابه في الفكرة العامة بين الاستدلاليين فإن هذا الدليل مستجد العرض والبناء ، وذلك هو معقد طرافته ، إلا أننا مع ذلك نلمح فيه نقاطاً ضعيفة غامضة : منها جملة زيادة التغير نسباً من حقيقة الزيادة ، وسكوته عن شرح مدلول زيادة التغير ، ومنها الزامه التحيز في الجهة على افتراض زيادة الثاني ، فهو الزام غير مؤيد ببرهان .

خامساً - دليل الوجود المطلق : ورد هذا الدليل في العقيدة ، وتفسيره كالتالي : إذا علم أن الله موجود مطلق علم أنه ليس معه غيره في ملكه ، إذ لو كان معه غيره في ملكه لوجب تقييده بحدود المحلشات ، وذلك لأن كلا من الإثنين سيكون غيراً مستقلاً والغیر المستقل يجب أن يكون منفصلاً ، وإخالف سببانه ليس بمتصل ولا منفصل بمقتضى وجوده المطلق وهذه من خصائص الوجود المقيده (82) .

لم نعر على هذا الدليل بهذا التركيب عند غير ابن تومرت ، ولكن دليلاً نسب إلى الرازي كان شبيهاً به ، عرف بدليل التفرد في الكمال ، وهو يقوم على اعتبار أن الشركة نقص ، والمفروض أن يكون الله كاملاً كمالاً مطلقاً ، فتنتفي إذاً في حقه الشركة (83) . فهو يشترك إذاً مع دليل ابن تومرت هذا في اعتبار الكمال المطلق ( وهو الوجود المطلق عند المهدي ) مؤدياً إلى نفس الشريك ، لأن هذا الشريك تسبب

(81) انظر دليل الفلاسفة في : الأبي - المواقف : 2 / 344 ، عمود قسم - مقالة متلعج الألة لابن رشد : 29 .

(82) انظر : ابن تومرت - العقيدة : 234 .

(83) انظر هذا الدليل في : الزركان - فخر الدين الرازي : 238 .

شركته مظهراً من مظاهر النقص ، على أن ترتيب ابن تومرت قيد الانفصال والاتصال ملحقاً بالله المطلق الوجود على افتراض الشريك باعتبار حصول الغيرية بينهما ، يمكن أن يؤدي لو سلمنا به الى نفي كل ما سوى الله من الموجودات ، وذلك لأن الله تعالى غير بالنسبة للموجودات ، مستقل عنها فيلزم باعتبار ذلك أن يلحقه قيد الانفصال عنها ، كما لحقه بافتراض الشريك ، ويكون حيثش وجود العالم قادحاً في الوجود المطلق لله وهذه نقطة ضعف في هذا الدليل .

سادساً - دليل الخلق : وصيفته كما يلي : ان الله خالق كل شيء ، فلا يمكن أن يشبهه شيء من خلقه ، اذ لا يشبه الشيء الا ما كان من جنسه ، والخالق سبحانه يستحيل ان يكون من جنس المخلوقات ، اذ لو كان من جنسها لعجز كمعجزها ، ولو عجز كمعجزها لاستحال منه وجود الأفعال ، وبالضرورة شاهدنا وجود الأفعال ، ونفياً مع وجودها محال ، فعلم بهذا أن الخالق سبحانه لا يشبه المخلوق ، ﴿ أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون ﴾ ( النحل / 17 ) .

وقد أورد المهدي هذا الدليل لإيماء في المرشدة وذلك في قوله : « ان الله عز وجل واحد في ملكه ، خلق العالم بأسره العلوي والسفلي ، والعرش والكرسي ، والسموات والأرض ، وما بينهما وما فيها » . وقد أشار الى ذلك بعض شراح المرشدة ، فقال التنسي : « استغنى عن بسط الآية ليل على الوحدانية بقوله خلق العالم بأسره الى آخر من ذكر من العوالم استغناء حسناً لأن الخالق لا يكون الا واحداً » . وقال السنوسي « تكلم الامام على وجوب العلم بوحديته ، ولم يصرح بدليل التانع ، بل اكتفى بقوله خلق العالم بأسره » .

ومن الين أن دليل الخلق هذا موضوع للدلالة على نفي الشبيه ، وليس بموضوع لنفي الكثرة في الذات كما اتجهت الي الأدة السابقة . وقد وضع قبل

(84) انظر : ابن تومرت - العقيدة : 232 .

(85) ابن تومرت - المرشدة : 241 .

(86) التنسي - شرح للمرشدة : 3 و .

(87) السنوسي - شرح للمرشدة : 9 ط .

المهدي أبو منصور الماتريدي (333 هـ / 944 م) دليلاً على الوحدةانية سياء بدليل الخلق ، ولكنه مبني على التأدي من ملاحظة الوحدة في سنن الكون الى الوحدة في خالق الكون ومديره . ونعثر عند الشهرستاني على دليل يقوم أيضاً على فكرة الخلق ، وفحواه أن المخلوقات المشاهدة دلتنا على وجود خالق ، وهذا الخالق هو الذي رجح وجودها على علمها لما كانت مترددة بين الوجود والعلم ، وذلك المرجح لا يكون الا واحداً ، لأن الاشتراك في الترجيح يؤدي الى بطلان الاستقلال .

ان البساطة في هذا الدليل ، جعلته سهل للمأخذ قريب الاقناع ، وقد اشتقه المهدي من القرآن الكريم كما تشير اليه الآية الأتفة الذكر .

يتبين من العرض السابق لأدلة المهدي على التوحيد ، أنها في عمومها أدلة مستجلة ، اما في أصل مادتها ، أو في أسلوب بنائها وعرضها ، وقد ظهر فيها بوضوح الطابع الشخصي للمهدي ، كما ظهرت مقدرته الكلامية وتعمقه في أصول الدين رغم بعض الهنات التي يقع فيها أحياناً .

ونلاحظ في هذه الأدلة أيضاً أنها صيغت - ما عدا الأخير منها - بأسلوب كلامي معقد يتتبع الغموض أحياناً ، وهو ما يتنافى مع المسلك العلم الذي اختاره المهدي لدهوته ، والذي أقامه على مخاطبة عموم الناس لاصلاح ما وقعوا فيه من تصورات قد يخالطها التجسيم والتشبيه ، فأتى لعموم الناس أن يستوعبوا هذه الأدلة للعقدة ، وأن يقتنعوا بما تلزمه من حقيقة التوحيد ؟ ولكن لعله انجبه بهذه الأدلة الى علماء المرباطين لاقامة الحجة عليهم فيما رآه من تجسيمهم ، حتى اذا ما صلحت عقيدتهم وقامت على التنزيه الكامل ، كان لذلك أثره في اصلاح تصورات العامة من أهل المغرب الذين يقتلون بهم .

### 3 - العلم :

لم نعثر في مؤلفات المهدي على بحث كلامي مفصل في صفة العلم يتناول فيه

(88) انظر : للماتريدي - كتاب التوحيد : 21 .

(89) انظر : الشهرستاني : نهاية الاندلس : 95 .

المشكلات التي تناوھا المتكلمون والفلاسفة<sup>90</sup> ، ولكننا نعرّض على أقوال متناثرة تتعلق بعلم الله ، ذات صبغة سردية بسيطة ، ويمكن من خلالها أن نتبين رأيه في هذه الصفة .

يثبت المهديّ الله علماً مطلقاً ، وقد عبر عن ذلك أغلب الأحيان باسم الفاعل كما في قوله : « عالم الغيب والشهادة »<sup>91</sup> ، وقوله : « عالم بجميع المحدثات . . . »<sup>92</sup> ، وعبر عنه في بعض الأحيان باسناد الصفة الى ذات الله كما في قوله : « له العزة والكمال ، وله العلم والاختيار »<sup>93</sup> . وهذا ما يبين أن رأيه في كون علم الله هو ذاته أو صفة زائدة عنها ، يندرج ضمن رأيه في الصفات عموماً كما يراه سابقاً<sup>94</sup> ، وأنه يكفي بالاثبات والاسم التوقيفي معتبراً البحث فيما وراء ذلك بحثاً في الكيفية .

وقد أكد المهديّ صفة الشمول المطلق للعلم الإلهي ، فأصبحت بذلك معلومات الله غير متناهية ، ولا يأتي عليها حصر ولا تنتهى له المقصورات ، ولا تنحصر له المعلومات<sup>95</sup> .

ومن مظاهر ذلك الشمول أن علم الله يعم الكلّيات والجزئيات ، خلافاً لما ذهب اليه الفلاسفة من أن الله لا يعلم علماً مباشراً إلا الكلّيات ، فالله « عالم الغيب والشهادة لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء ، يعلم ما في البر والبحر ، وما

(90) أهم للسؤال للبحرّة في صفة العلم هي : هل علم الله هو ذاته أم زائد عنها ، وهل هو وحدة أم متعدد ، وهل هو ثابت أم متغير ، وهل يشمل الجزئيات أولاً يشملها . انظر : الجويني - الشاغل : 25 وما بعدها ، القاضي عبد الجليل - شرح الأصول الخمسة : 156 ، الفيضاني - أصول الدين : 95 ، والشهرستاني - نهاية الأندلس : 215 ، الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد : 130 .

(91) ابن تومرت - المرشدة : 242 .

(92) ابن تومرت - العقيدة : 235 .

(93) ابن تومرت - رسالة في توحيد الجبري : 240 .

(94) انظر ص 196 من هذا البحث .

(95) ابن تومرت - رسالة في تسيح الباري : 243 . وهو رأي عموم المتكلمين ، إلا ما نسب الى الجويني من قوله يتناهى معلومات الله بانه حل تنهي ما يدخل في الوجود . انظر ، عمار الطائي - آراء أبي بكر بن العربي الكلامية : 249/1 .

تسقط من ورقة الا يعلمها ، ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ، أحاط بكل شيء علماً ، وأحصى كل شيء عدداً» ٢٥٥ .

كما يشمل علم الله جميع المعلومات الموجود منها والمعلوم وهو ما يتضمنه قوله : « لم يزل ولا يزال علماً بجميع المحدثات على ما هي عليه من صفاتها ، وتفاصيل أجناسها ، وترتيب أوقاتها ونهاية أعدادها قبل وجود أعيانها » ٢٥٦ .

يبدو من هذا العرض الموجز أن المهدي يطابق رأيه في العلم الإلهي رأي عموم المتكلمين وخاصة الأشاعرة منهم فيما اتفقوا عليه من إحاطة علم الله بكل شيء ، وأنه وقف في ذلك عند الذي تفيد الآيات القرآنية التي يقتبس منها رأيه ، معرضاً عن الاستدلال العقلي ، فهل يكون رأى أن الحقيقة في هذا الصدد أوضح من أن يقوم عليها استدلال ؟ .

#### 4 - القدرة :

القدرة عند المهدي ثابتة لله تعالى كما يراه سائر المتكلمين خلافاً للفلاسفة القائلين بالإيجاب المقتضى لنفي القدرة» ٢٥٧ .

وقد ذهب الى ما ذهب اليه عموم الأشاعرة من أن قدرة الله غير متناهية لعدم تناهي متعلقاتها من المقدورات ، وهو ما يتضمنه قوله : « سبحانه من شهدت الدلالات والآيات بأنه لا تنتهي له المقدورات » ٢٥٨ ، وليست المقدورات متمثلة فحسب فيما نراه من الدلالات والآيات من المخلوقات بالفعل ، إذ أن تلك يلحقها التناهي ، ولكنها تعم كل ما يمكن أن يوجد ، وهو غير منحصر ، فكانت قدرة الله بذلك غير متناهية» ٢٥٩ .

(96) ابن تومرت - المرشدة : 242 .

(97) ابن تومرت - المطبوعة : 235 .

(98) انظر عمل رأيي للفلاسفة في : الإيجي - للوائف : 347/2 .

(99) ابن تومرت - رسالة في تيسيع الجباري : 244 .

(100) انظر في تقرير هذا المعنى خاصة ، الفزالي - الاقتصاد في الاحتجاج : 120 ، والإيجي - اللوائف : 350/2 . ولم ينسب الى أحد من المتكلمين صراحة القول بتناهي القدرة الإلهية ، الا ما نقل عن أبي الحليل العلاني من القول بأن مقدورات الله تنفي في اليوم الآخر ويبنى أهل الجنة وأهل النار حيث في سكنون دائم ، ولا يقدر الله حيث عل ضر ولا حل تقع . انظر : البهلولي - أصول الدين : 94 ، الأشعري - المقالات : 243/1 .



وإذا كانت قدرة الله غير متناهية ، فهل هي متعلقة بالممكنات مطلقاً ، أم أنها متعلقة ببعض منها دون بعض ، فتكون ثمة أشياء غير مقلودة لله تعالى ؟ لا نعثر عند المهدي على تحديد قطعي لهذه المسألة التي كانت محل خلاف بين المتكلمين (١٠١) ، إلا أننا نعثر على قول يمكن أن نتطرق منه لتتين رأييه ، وهو ما جاء في وصف الله تعالى بأنه : « فعال لما يريد ، قادر على ما يشاء » (١٠٢) ، فهل يكون معنى العبارة أن ما لم يورده الله ليس بقادر عليه ، وبذلك تكون القدرة الإلهية مقيدة ببعض الممكنات دون بعض ؟ .

ذلك ما ذهب اليه ابن تيمية في مقام مؤاخذه ابن تومرت بأنه يقصر القدرة الإلهية على المشيئة ، اذ يقول : « وقال أيضاً [ أي المهدي ] في قدرة الله تعالى ، انه قادر على ما يشاء ، وهذا يوافق قول الفلاسفة ، وعلى الأسواري وغيره من المتكلمين الذين يقولون : انه لا يقدر على غير ما فعل ، ومذهب المسلمين أن الله على كل شيء قدير سواء شأه أو لم يشأه » (١٠٣) .

الا أن عبارة المهدي لا تتحمل هذا الفهم بالضرورة ، فعموم القدرة الإلهية لمراد الله ( وهو محتوى العبارة ) لا يقتضي لزوماً خروج غير مراده عنها ، بل هو بمقتضى هذا التعبير في حكم المسكوت عنه فيما إذا كان مشمولاً للقدرة أو غير مشمول . وفي موطن آخر نعثر على تعبير للمهدي فيه توضيح وتكميل للرأي السابق ، وهو قوله : « جميع الخلاق مقهورون بقدرة » (١٠٤) ، فهذا يفيد أن جميع ما هو واقع من الأجسام والأفعال والحركات إنما هو مقعول بالقدرة الإلهية ، ويلخّل في ذلك أنواع المعاصي والقبائح والشرور ، فهي مقلودة لله ، لأنها من جملة الخلاق

(101) قال الرّازي - المحصل : 178 : « مذهب أصحابنا أن الله تعالى قادر على كل المخلوقات خلافاً لجميع الفرق » ، وذهب من المعتزلة أبو الحليل وأكثر البصريين إلى أن قدرة الله لا تشمل ما لو فعله لكان قبيحاً ، وذهب أبو الفاسم البلخي إلى أنها لا تشمل مثل فعل العيد ، انظر غطف هذه الآراء في : الأشعري - اللغات : 2/ 228 وما بعدها ، الغافقي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة : 313 ، الأبي : للواقف : 350/2 وما بعدها .

(102) ابن تومرت - للرشدة : 242 .

(103) ابن تيمية - مجموع الفتاوى : 11/ 489 .

(104) ابن تومرت - للرشدة : 241 .

وليست بخارجة عن دائرة قدرته كما يذهب اليه المعتزلة<sup>(105)</sup> . ويتبين من هذا أن المهدي يذهب الى ما يذهب اليه الأشاعرة من القول بعموم القدرة الإلهية لكل الممكنات مطلقاً<sup>(106)</sup> .

## 5 - الارادة :

يثبت المهدي في حق الله تعالى ارادة مطلقة فيما يفعل ويرتك ، وليس عليه في ذلك من رقيب ، ولا هو مقيد بقيد ، « يفعل في ملكه ما يريد ويحكم في خلقه ما يشاء »<sup>(107)</sup> .

ويقضي هذا الاطلاق في المشيئة الإلهية أن تكون ارادة الله متعلقة بكل المحدثات قبل حدوثها وبعده ، وهذا منطبق على ما أجمع عليه الأشاعرة من كون ارادة الله « إرادة واحدة محيطه بجميع مراداته على وفق علمه بها ، فما علم منها كونه اراد كونه غيراً كان أوشراً ، وما علم أنه لا يكون أراد أن لا يكون ، ولا يحدث في العالم شيء لا يريد الله ، ولا يتنى ما يريد الله »<sup>(108)</sup> .

ويقضي هذا المعنى أن يكون ما هو واقع في العالم من الشرور والمعاصي والقبائح ، واقعاً بإرادة الله ووفق مشيئته ، وذلك لأنه كما بينه الغزالي : « كل اخترع بالقدرة محتاج الى ارادة تصرف القدرة الى المقذور وتخصصها به ، فكل مقذور مراد ، وكل حادث مقذور ، فكل حادث مراد ، والشر والكفر والمعصية حوادث ، فهي اذا لا محالة مرادة ، فما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن »<sup>(109)</sup> .

(105) ذهب من المعتزلة النظم والأسواري والمناظري الى أن الله لا يوصف بالقدرة على الظلم والكلب . وذهب أبو الهليل الى أنه قادر على ذلك ولا يفعله ( انظر : الأشعري - المقالات : 230/2 ) .

(106) قال الأشاعرة : لا مقدور الا والله سبحانه عليه قدر ( انظر : المصدر السابق : 228/2 ) ولهم على ذلك أن للصح للمقدورة هو الامكان ، والامكان قدر مشترك بين الممكنات فلم يختصت قدرته بالبعث القدر الى المخصص ( انظر : الرازي - المحصل : 178 ) ولكنهم فيما يتعلق بالشرور والمعاصي قالوا : « ان الباري قادر على ظلم غيره وجوره وإيمانه وكسبه ، ولا يوصف بالقدرة على أن يظلم ويجور ، ولا بالقدرة على أن يكتب ، ولم يصغروا رجم بالقدرة على ظلم لا يكتبه للمباد » ( انظر : الأشعري - المقالات : 231/2 - 32 ) .

(107) ابن تيموت - رسالة في توحيد الباري : 241 .

(108) الجندابي - أصول الدين : 102 .

(109) الغزالي - الاقصاد في الاعتقاد : 136 .

وقد كان المهدي متحسباً لاعتراض المعتزلة على هذا الرأي وقولهم ان الله لا يكون مريداً للمعاصي ، لأن كونه عدلاً لا يعاقب الإنسان على ما أَرَادَهُ منه ، يقتضي أن تنفي عنه هذه الإرادة<sup>(110)</sup> ، فرد على ذلك بأن مفهوم الظلم والجور في هذا الرأي بالنسبة لله ( أي عند افتراض إرادة المعاصي ) مقياس على مفهوم الظلم والجور لدى الإنسان ، وهو مقياس خاطيء سبأ بقياس الأفعال ، لأن « البارئ سبحانه لا يتصف أفعاله بالجور والظلم ، وإنما يتصف بذلك من حجرت عليه الأمور ، وحدث له الحدود ، فمن تعداها سمي بذلك جائراً وظالماً ، والبارئ سبحانه لا حاكم فوقه ، ولا أمر ولا ناهي غيره ، فلو أدخل عبيده كلهم الجنة لكان ذلك منه فضلاً ، ولو أدخلهم كلهم النار لكان ذلك منه عدلاً ، يفعل في ملكه ما يريد ، ويحكم في خلقه ما يشاء ، لا راد لأمره ، ولا معقب لحكمه »<sup>(111)</sup> . وعلى هذا النحو من الجمع بين شمول الإرادة الإلهية للمعاصي والشرور ، وبين تحقق العدل وارتفاع الظلم والجور ، يثبت لله تعالى المشيئة المطلقة ، اذ « ليس عليه حق ، ولا عليه حكم »<sup>(112)</sup> ، وبذلك ينتفي ما ينتهي اليه رأي المعتزلة من إيجاب أشياء على الله تعالى كاللطف والأصلح وإثابة المطيع<sup>(113)</sup> ، وهو ما ينطوي على قهر للإرادة الإلهية .

يتبين من هذا أن المهدي في تقرير صفة الإرادة ، ينطبق رأيه تمام الانطباق على رأي الأشاعرة ، وينقض مذهب المعتزلة<sup>(114)</sup> .

## 6 - صفات أخرى :

لم نعر للمهدي على تفصيل مباشر أو غير مباشر لبقية الصفات الإلهية ، وإنما

(110) انظر : القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة : 431 .

(111) ابن تومرت - رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 166 .

(112) ابن تومرت - المرشدة : 242 ، وانظر في تقرير المعنى الذي ذكرناه شرح المرشدة التالية : التنبي - الأتوار للبيئة : 6 ط ، السكوني - شرح المرشدة : 71 ط ، ابن عبد - الدرة للمشيئة : 33 ط ، ابن القفاش - الدرة للفرقة : 328 - 29 .

(113) انظر في ذلك : الايجي - للواقف : 2 / 399 .

(114) كما ينطبق أيضاً على رأي ابن حزم ، انظر تفصيله في الفصل : 104 / 3 وما بعدها .

هو يذكرها ذكراً عابراً في معرض اثباتها لله تعالى على الطريقة التي تقدم وصفها في اثبات الصفات .

فقد جمع صفات المعاني السبع ووصفها بالوجوب في قوله : « فإذا علم انفراده بوحدانيته على ما وجب له من عزته وجلاله ، علم استحالة النقائص عليه ، لوجوب كون الخالق حياً عالماً قادراً مريداً سمياً بصيراً متكليماً » (119) . ورد في أماكن أخرى مختلفة أن الله « له الحية والبقاء » (118) وأنه « هو السميع البصير ... حي قيوم ، لا تأخذه سنة ولا نوم » (117) .

وأما الصفات الخبرية كالاستواء والنزول وغيرها ، فإنه يميل فيها الى الايمان بها كما جاءت ، مع صرفها عن كل ما عسى أن يفيد تشبيهاً وتكييفاً ، وهو ما يتضمنه قوله : « ما ورد من التشابهات التي توهم التشبيه والتكييف كآية الاستواء وحديث النزول وغير ذلك من التشابهات في الشرع يجب الايمان بها كما جاءت ، مع نفي التشبيه والتكييف ، لا يتبع التشابهات في الشرع الا من في قلبه زيغ كما قال الله تعالى ﴿ فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ﴾ ( آل عمران 7 / 118 )

ومن الواضح ان ابن تومرت كان في رأيه هذا سلفياً يصدر عن تلك القولة التي أطلقها مالك بن أنس وذهبت تعبيراً عن رأي أهل السلف من الأئمة والفقهاء والمحدثين ، وهي جوابه حينما سئل عن آية الاستواء ، فقال : « الاستواء معلوم ، والكيف غير معقول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » (119) . وقد اتبع

---

(119) ابن تومرت - العقيدة : 235 .

(116) ابن تومرت - رسالة في توحيد الباري : 240 .

(117) ابن تومرت - المرشدة : 241 .

(118) ابن تومرت - العقيدة : 233 .

(119) انظر : الشامل للجويني : 551 .

الأشعري نفس هذا الرأي (120) ، ولم يعد الى التأويل الذي سبق اليه المعتزلة الا اتباعه من بعده ، مثل الباقلاني ، والجويني ، والغزالي (121) . على أنه مما يثير العجب أن يلتزم المهدي هذا الموقف التوضيحي ، وقد كنا رأيناه اتخذ من التنزيه المطلق الى حد الغلو أساساً للتوحيد الذي أقام عليه دعوته فكراً وحركة ، فمسلك التأويل الذي انتهى اليه الأشاعرة بعد المعتزلة أقرب الى مذهبه ، وأكثر انسجاماً معه .

## 7 - الرؤية :

البحث في رؤية الله تعالى فرع من البحث في الصفات ، وقد كان اثباتها ونفيها من قبل المتكلمين متواردين بحسب اثبات ما ورد في الصفات الخبرية على ظاهره من التحيز والجسمية ، أو اثباته مفوضاً ، أو اثباته مؤولاً .

وقد أثبت المهدي رأيه في هذه المسألة ، ولكنه كان رأياً خالياً من الاستدلال ، ومفتقراً الى التحليل والدقة ، حيث قال : « وما ورد من الشرع في الرؤية فيجب التصديق به ، يرى من غير تشبيه ولا تكييف ، لا تتركه الأبصار بمعنى النهاية والاحاطة والاتصال والانفصال ، لاستحالة اتصافه بحدوث المحدثات ، كل خاصية تتضمن النقص ، أو حد يتضمن الحدث يجب نفيه عن جلاله سبحانه » (122) . وجاء في المرشدة قوله في مقام تنزيه الخالق : « لا يتخصص في اللهن ، ولا يتمثل في العين ، ولا يتصور في الوهم » (123) .

وقد اختلف شراح المرشدة في تقرير رأي المهدي في الرؤية ، فبينما ذهب بعضهم مثل التنسي الى شرح قوله : لا تتركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ، بأنه اقرار منه بجواز رؤية الله تعالى (124) ، ذهب آخرون مثل السنوسي الى شرح ذلك

(120) انظر : الأشعري - الأمانة : 108 وما بعدها .

(121) انظر : الجويني - الشامل : 334 وما بعدها ، الغزالي - الاقتصاد في الاحتجاج : 95 وما بعدها .

(122) ابن تومرت - المقيدة : 238 .

(123) ابن تومرت - المرشدة : 241 .

(124) انظر : التنسي - الأثرار للبيئة : 8 ط .

بأنه « نفى عنه سبحانه أن تتركه الأبصار ، لأنها فانية ، أي لا تحيط به ، إذ الفاني لا يحيط بالباقي المنزه عن الجسم والجوهر والعرض والمكان والجهات » (125) .

وإذا حاولنا أن نتبين حقيقة رأي المهدي ، انطلاقاً من قوله الأنف الذكر ، وجدناه يشتمل على العناصر التالية :

أ - أثبت رؤية الله تعالى ، كما جاء بذلك الشرع .

ب - نفى أن تكون تلك الرؤية على صفة تستلزم تشبيهاً وتكييفاً .

ج - نفى الرؤية البصرية على مواصفاتها الموهودة لدينا لما تقتضيه من معنى التناهي والاحاطة والاتصال والانفصال في حق الذات الإلهية .

ومع وضوح هذه العناصر في قول المهدي يبقى مفقراً الى عنصر أساسي ، وهو بيان حقيقة الرؤية التي هي يقينية الثبوت ، ولا تؤدي الى تجسيم وتشبيه ، فهل ذلك من باب التفويض ، والابتعاد عن البحث في الكيف ؟ .

وإذا ما قارنا بين رأي المهدي هذا ، وبين رأي المعتزلة القائلين بنفي الرؤية البصرية في حق الله جوازاً ووقوعاً (126) ، ورأي الأشعرية الذين أثبتوا هذه الرؤية جوازاً ووقوعاً ، على اختلافهم في تفسير حقيقتها (127) ، تبين أن رأيه أقرب الى رأي الغزالي ولعله متأثر به ، فقد أنكر الغزالي أن تتم الرؤية البصرية بشروطها الموهودة في عالم الشهادة ، وقال انها تتم على نحو آخر لا يخضع الى تلك الشروط ، ويكون

(125) السوسي - شرح الرشدة : 24 و .

(126) انظر : القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة : 232 وما بعدها ، وعمدة الأدلة العقلية على نفي الرؤية قوله : « والرأي بالحس لا يرى الشيء الا اذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل ، وقد ثبت ان الله تعالى لا يجوز أن يكون « قبل » ولا حالاً في المقابل ، ولا في حكم المقابل » (نفس المصدر : 248) .

(127) ذهب الأشعري الى اثبات الرؤية بالأبصار للمهود ( انظر : الآيات : 35 وما بعدها ) ، وقال أصحابه من بعده الى اثبات رؤية بغير الأبصار للمهود ، وهي نوع من الانكشاف يخلفه الله لعباده لا يتوقف على شروط الرؤية العادية ، وبذلك اقتربوا من رأي للمعتزلة . انظر في ذلك : الشهرستاني - نهاية الاقدام : 356 وما بعدها ، الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد : 107 وما بعدها ، الأبي - اللواقف : 368/2 ، وما بعدها ، وانظر أيضاً آراء مقارفة في الرؤية في : عمود قاسم - مقدمة تحقيق مناهج الأدلة لابن رشد 81 وما بعدها .

مؤدياً الى ضرب من العلم بالله يعلو على ضروب العلم المتعارفة ، ومن بين ما قاله في هذا السياق : « كما لا يبعد أن يكون الجفن أو الستر أو سواد ما في العين سبباً بحكم اطراد العادة لامتناع الابصار للمتخيلات ، فلا يبعد أن تكون كدورة النفس وتراكم حجب الأشغال بحكم اطراد العادة مانعاً من ابصار المعلومات . فإذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور ، وزكيت القلوب بالشراب الطهور ، وصفيت بأنواع التصفية والتنقية ، لم يتمتع أن تشتغل بسببها لمزيد استكمال واستيضاح في ذات الله سبحانه أو في سائر المعلومات يكون ارتفاع درجته عن العالم الممهود كارتفاع درجة الابصار عن التخيل ، فيعبر عن ذلك بلفظ الله تعالى ومشاهدته أو رؤيته أو ابصاره أو ما شئت من العبارات » (128) . ويتفق رأي المهدي مع رأي الغزالي في النقاط الثلاثة التي ذكرناها آنفاً ، ويزيد هذا الأخير بمحاولة لبيان حقيقة الرؤية الواقعة وتفسيرها بأنها نوع من العلم يتفضل به الله على عباده .

ولا يتبعد رأي المهدي كثيراً عن رأي ابن حزم أيضاً ، فهو يقول في الرؤية : « لم نقل قط بتجويز هذه الرؤية [ الرؤية للمعبودة عندنا ] على الباري عز وجل ، وإنما قلنا انه تعالى يرى في الآخرة بقوة غير هذه القوة الموضوعة في العين الآن ، لكن بقوة موهوبة من الله تعالى ، وقد سماها بعض القائلين بهذا القول الحاسة السادسة ، وبيان ذلك أننا نعلم الله عز وجل بقلوبنا علماً صحيحاً ، هذا ما لا شك فيه ، فيضع الله تعالى في الأبصار قوة تشاهد بها الله وترى بها كالتّي وضع في الدنيا في القلب ، وكالتّي وضعها الله عز وجل في أذن موسى حتى شاهد الله وسمعه مكلماً له » (129) . فهذا الرأي يتفق مع رأي المهدي في عناصره الثلاثة ، ويزيد عليه بذكر هذه القوة التي يخلقها الله في الانسان في اليوم الآخر وبها تتم الرؤية .

(128) الغزالي - الاقتصاد في الاعتماد : 111 - 12 .

(129) ابن حزم - الفصل : 3/3 .





## الفصل الثالث

### النبوة والإمامة

#### I النبوة والمعجزة :

1 - حكم النبوة ومعرفتها : يذهب ابن تومرت الى أن ارسال الرسل من قبل الله الى عباده أمر يتصف بالجواز والامكان ، فالله تعالى يطلق مشيئته « قدر في أزميته أنه يبعث رسولاً الى قوم من عبيده في زمن قدره وعلمه ، وأنه يظهر أحكاماً وشرائع على يديه »<sup>(1)</sup> ، ونتيجة لهذه المشيئة الإلهية ، فإن الحكم هو « جواز ارسال الرسل بالتكليف »<sup>(2)</sup> . وقد كان المهدي في هذا موافقاً للأشاعرة في قولهم في انصاف البعثة بالامكان<sup>(3)</sup> معارضاً للفلاسفة في قولهم بالوجوب العقلي للبعثة ، وبعض المعتزلة الذين يفسرون النبوة بأنها لطف من الله بعباده ، ولما كانت الألفاظ واجبة في حق الله ، كانت النبوة كذلك فاتصفت بالوجوب<sup>(4)</sup> .

وتعرف النبوة بمعجزة يجريها الله على يد النبي تدل على صدقه ، وبالتالي على ثبوت النبوة ، ولما كانت معرفة النبوة متوقفة على المعجزة ، ومعرفة سائر الواجبات المتعبد بها متوقفة على النبوة ، انتظمت سلسلة من الواجبات متوقفة معرفة بعضها على بعض ، وانتهت الى النبوة المستندة بلورها الى المعجزة ، قال المهدي « لا تصح لك العبادة الا بالإيمان والاخلاص ، ولا يصح الإيمان والاخلاص الا بالعلم ، ولا يصح العلم الا بالطلب ، ولا يصح الطلب الا بالارادة ، ولا تصح الارادة الا

(1) ابن تومرت - رسالة في العبادة : 224 .

(2) نفس المصدر : 226 .

(3) انظر : الايماني والجرجاني - المواقف وشرحه : 413/2 .

(4) انظر نفس المصدر والصفحة ، والقاضي عبد الجبار - النفي : 19/15 وما بعدها .

يباعث يبعث عليها ، والباعث هو الرغبة والرغبة ، والرغبة والرغبة بالوعد والوعد ، والوعد والوعد بالشرع ، والشرع بصدق الرسول ، وصدق الرسول بظهور المعجزة ، وظهور المعجزة بأذن الله سبحانه <sup>(5)</sup> . وقد علق على الترابط بين هذه الحلقات وتوقف بعضها على بعض بقوله « فهذه الجملة كلها متعلق بعضها ببعض ومرتب بعضها ببعض ، لا يصح وجود شيء منها دون وجود غيره ، ولا يمكن وضع شرط منها في غير موضعه ، وهي كالسلك المنتظم اذا انثر بعضه انثر جميعه » <sup>(6)</sup> . ولما كانت المعجزة بهذه المنزلة من توقف الدين كله عليها في معرفته والتصديق به ، فإن ابن تومرت اهتم بها ، وأولاهها عناية في البحث والتحليل .

2 - حقيقة المعجزة وفعالها : لم نعر في مؤلفات المهدي على تعريف مباشر للمعجزة كما درج عليه المتكلمون <sup>(7)</sup> . الا أنه تحدث عنها في أماكن متفرقة ، بما اذا ضممناه الى بعضه أنتج أن المعجزة هي دلالة يظهرها الله تعالى على يدي النبي تدل على صدقه فيما جاء به من أحكام ، وهذه الدلالة إنما هي مستند لصدق الرسول ، وليست مستنداً لوجوب الأحكام ، اذ وجوب الأحكام في ذاته مطلق عن كل شيء <sup>(8)</sup> .

ولئن كانت المعجزة تجري على يدي النبي لاظهار صدقه إلا أن فاعلها المتفرد بفعلها هو الله تعالى ، وقد ساق المهدي دليلاً على ذلك أورده شارح أعز ما يطلب وساقه كالتالي :

ان المعجزة لا يخلو من أن تكون من فعل الرسل صلوات الله عليهم أو من فعل غيرهم ، ثم ان ذلك الغير إما أن يكون مخلوقاً أو خالقاً ، وباطل أن يكون

(5) ابن تومرت - رسالة في العبادة : 220 - 221 .

(6) ابن تومرت - رسالة في العبادة : 222 .

(7) قال البخاري - أصول الدين : 170 : « حقيقة للمعجزة على طريق للتكليم ، ظهور أمر على خلاف العادة في دار التكليف لاظهار صدق نبي من الأنبياء أو في كرامة من الأولياء مع تكلم من يتكلم به عن معارضة مثله » . والملاحظ أن ذكر الأولياء في هذا المقام لا مبرر له لأن المعجزة إنما هي من خصوصيات الأنبياء وحدهم .

(8) انظر : ابن تومرت - رسالة في العبادة : 225 - 226 ، ونلاحظ أن هذا الشرع للمعجزة غير كاف لبيان حقيقتها ، فقد تقوم دلائل على الصدق من غير المعجزات .

مخلوقاً ، اذ للمخلوقات على ثلاثة أقسام : حيوان يعقل ، وحيوان لا يعقل ، وجماد لا يدرك . وقد قامت الدلالة القاطعة والحجة الفاصلة على عجز الحيوان العاقل ، فإذا عجز الحيوان العاقل ، فغير العاقل أعجز ، فإذا عجز الحيوان العاقل وغير العاقل فالجماد أعجز ، فثبت بهذا أن المخلوق لا يخلق ، وأن للمعجزة من فعل الخالق القادر .

وينطوي هذا الدليل على ضعف بين ، يتمثل في اهمال القسم الأول من الافتراض ، وهو أن تكون المعجزة من فعل الرسل ، فعلم إبطاله يجعل النتيجة التي وصل إليها غير لازمة ، الا أن يكون قد أدخل الرسل ضمناً في المخلوقات من القسم الثاني ، ومع ذلك فإن بناء الدليل يبقى مضطرباً . كما يتمثل الضعف أيضاً في أن هذا الدليل علم في الخلق جميعاً وليس خاصاً بالمعجزة ، وقد أورده هو نفسه في الدلالة على وجود الله ﷻ انطلاقاً من نفي الخلق عن سواه ، ولما كانت المعجزة خلقاً مخصوصاً لجريئتها على غير العادة ، كان من الأولى الرادها بدليل مخصوص تبعاً لذلك .

ومع ضعف هذا الدليل ، فإن المهدي لا يبعد في أصل الفكرة ( أي اثبات تفرد الله بخلق المعجزة ) أن يقصد اثبات ان المعجزة لا تكون الا بما لا يقدر عليه سوى الله ، ابعاداً في ذلك لما يدخل في قدرة العباد ، وإذا كان كذلك فإنه يصبح مبتعداً عما درج عليه الأشاعرة من تفصيل المعجزة الى أفعال الله تعالى لا يقدر على جنسها غيره ، ولا تكون صورتها من أفعال الانسان كاحياء الموتى وإبراء الأكسمة وقلب العصا حية ، وأفعال من خلق الله اختراعاً ولكن تقوم بصورتها جوارح صاحب المعجزة كإقدار الانسان على الصعود الى السماء ، وقطع المسافة البعيدة في الساعة القصيرة<sup>(9)</sup> . كما يصبح مقرباً من رأي المعتزلة في توحيدهم للمعجزة

(9) مجهول - شرح أئمة يطلب : 123 و .

(10) انظر ص 194 من هذا البحث .

(11) انظر البندائي - أصول الدين : 176 .

وتسويتهم بينها في كونها مما يتعذر على العباد فعل مثله في جنسه أو صفةه<sup>(12)</sup> . وهذا التفسير الموحد يدفع نقطة ضعف متمثلة في التفرقة بين المعجز الذي لا يقدر عليه أحد الا الله ، والمعجز الذي قد يتوهم أنه يقدر عليه الناس<sup>(13)</sup> .

3 - العلم بالمعجزة : اذا كان الايمان بالدين والعمل به متوقفاً على المعجزة ، اذ أنها دلالة صدقه كما مر بيانه ، فكيف يتم العلم بالمعجزة نفسها ؟ وما حكم التوجه اليها لتحصيل العلم بها ؟ لقد أجاب المهدي بأن على الانسان أن ينظر في المعجزة لتحقيقها وحصول العلم بها ، وان ذلك النظر حكمه الوجوب ، لأنه يتوقف عليه الايمان وهو واجب ، وما يتوقف عليه الواجب فهو واجب .

وقد أورد اعتراضاً على وجوب النظر في المعجزة لتحصيل العلم بها أسنده الى المعتزلة ، وهو اعتراض يقوم على رأيهم في التحسين والتقصير العقليين باظهار ما يلزم من الخطأ عند عدم اعتباره . ونص ذلك الاعتراض ما يلي : « بماذا يعلم صدق الرسول ؟ فإن قلتم بظهور المعجزة ، قال ( أي المعارض ) هل يجب على النظر في المعجزة أم لا ؟ فإن قلتم يجب ، قال : بالعقل أم بالسمع ؟ فإن قلتم بالعقل فالعقل لا يوجب شيئاً ، اذ ليس فيه الا ما تقدم من تعارض الامكانين والتجوز<sup>(14)</sup> ، وان قلتم بالسمع ، قال : من جاء بالسمع ، فخرجوا من هذا الى التسلسل والمحال ، وبنوا هذا الدور على التلبس والتعطيل حتى ضل به كثير من الناس وذهبوا الى أن العقل يقيح ويحسن<sup>(15)</sup> » .

وقد رد ابن تومرت على هذا الاعتراض بأن السؤال في أصله باطل ، لأنه يؤذي الى الدور ويؤذن ببطلان الشرع ووجوب العبادة . وبيان ذلك أنهم متى

---

(12) انظر : القاضي عبد الجبار - المقنى : 304/15 وما بعدها .

(13) انظر : محمد صالح الزركان - فسر الدين الرافعي : 562 ، والحلاف لما هو في كنية التقرير والا فإن الكل متفقون على ان المعجزة من فعل الله .

(14) هذا على رأي المؤلف وسائر الاشارة ، ولما أورده للمعتزلة في اعتراضهم لبيان أن التسليم به يؤدي الى الخطأ ، فثبت صدقه وهو التحسين العقلي كما أشار اليه المؤلف في آخر النص .

(15) ابن تومرت - رسالة في العبادة : 223 .

قالوا : هل يجب على النظر في المعجزة أم لا ، وقيل لهم يجب ، ألزموا المطالبة بالدليل من السمع أو من العقل ، فمتى أجيبوا بأحد الدليين لزم السدور والتسلسل ، وظهر من الزامهم احالة الوجوب ، وذلك بأن يقولوا : لا تنظر فيها حتى يجب علينا النظر ، ولا يصح الوجوب الا بعد النظر ، فيخرج من قوهم : لا تنظر حتى يجب ، ولا يجب حتى تنظر وهذا تمناع<sup>16</sup> .

ولما كان الأمر كذلك ، فإن هذا السائل لا ينظر في سؤاله لاجابته لما يلزم عن ذلك من المحال الذي يقتضيه الدور ، وإنما ينظر في حالة ما اذا كان كافراً أو موحداً عارفاً . فإن كان كافراً فلا كلام معه حتى يعرف الوحدانية ويثبت الربوبية ، ثم اذا اثبت الربوبية وعلم الوحدانية ، فلا يخلو من أن يكون مكابراً ، أو مسترشداً . فإن كان مكابراً سقطت مكالته ، وإن كان مسترشداً ، قيل له : اعلم ان الباري تعالى قدر في أزليته أن يبعث رسولا الى قوم من عباده وأن يظهر أحكاماً وشرائع على يديه ، ويظهر معجزة تدل على صدقه ، وأنه لما بلغ الوقت الذي اراده وعلمه وقدره بعث هذا الرسول وأمره بتبليغ أحكامه ، فقال : يارب هؤلاء القوم الذين بعثني اليهم لا يعلمون صدق ما أقول ، فقال : إنما عليك البلاغ ، وأنا أظهر على يديك دلالة تدل على صدقك ، فبلغ الرسول هذه الأحكام ، وتقرر وجوبها من قبل الله سبحانه على ما قدره وأراد ، فلا حجة للمخلق في دفعها<sup>17</sup> .

ان هذا البيان من قبل المهدي ، هو في حقيقته اجابة بأن النظر في المعجزة هو من قبل الشرع ، وبذلك يكون قد اجاب على ذلك السؤال الذي ذكر آنفاً أنه يؤدي الى المحال ، فوقع في التناقض . ثم ان افعال السائل الكافر واسقاطه من الخطاب في هذا المقام أمر غل ، لأن الكافر هو المخاطب بالمعجزة لئلا من بصدق الرسول في أحكامه التي من بينها بل أساسها التوحيد ، الا أن يكون المهدي من الذين يقولون بالتكليف بمعرفة الله بمقتضى العقل حتى قبل ورود الشرع ، ولكننا لم نعر له على قول صريح في ذلك .

(16) ابن تومرت - رسالة في العبادة : 224 .

(17) نفس المصدر : 224 - 225 .

4 - دلالة المعجزة على النبوة : إذا ما ظهرت المعجزة دالة على صدق النبوة ، ونظر فيها الانسان ، فكيف تكون دالة لديه على صدق النبي ؟ وعلى أي نحو يحصل له الاقتناع بأن النبي الذي جرت المعجزة على يديه صادق ؟ لقد اختلف المتكلمون في بيان ذلك ، وانقسمت آراؤهم فيه إلى قسمين :

القسم الأول مؤداه أن حصول التصديق بالنبي يكون حصولاً ضرورياً لدى الشخص الذي شاهد المعجزة ، ويقتضي ذلك أن تكون المعجزة دالة على الصدق دلالة عقلية كدلالة الفعل على وجود الفاعل ، ولذلك فهي ترتبط بمدلولها ارتباطاً ذاتياً ، ولا يجوز تقديرها لغير دالة عليها (18) .

ومن الذين يذهبون الى هذا الرأي ابن حزم الظاهري اذ يقول : « وجدنا طبائع قد أحبلت ، وأشياء في حد الممتنع قد وجبت ووجدت كصخرة أنفلقت عن ناقة ، وعصا انقلبت حية ، وميت أحياه انسان . . . . . ووجدنا هذه القوى قد أصبحها الله تعالى رجالاً يدعون اليه ، ويدكرون أنه تعالى أرسلهم الى الناس . . . . . فعلمنا علماً ضرورياً لا مجال للشك فيه أنهم مبعوثون من قبله عز وجل ، وأنهم صادقون فيما أخبروا به عنه تعالى » (19) . وهو ما ذهب اليه الأمدي حيث يقول : « العلم بصدق التحلي بالنبوة عند اقتران المعجز الخارق للعادة بدعواه واقع لكل عاقل بالضرورة » (20) . وهو أيضاً ما يقتضيه قول الشهرستاني : « سبيل تعريف الله تعالى عباده صدق الرسل بالآيات الخارقة للعادة كسبيل تعريفه إياهم الهيته بالآيات الدالة عليها » (21) ، وإنما كان يقتضيه لأن دلالة الآيات على الألوهية من باب دلالة الفعل على الفاعل وهي دلالة ضرورية ، ولما اعتبر معرفة صدق النبي بالمعجزة كمعرفة الألوهية بالآيات ، لزم أن تكون معرفة ضرورية .

والقسم الثاني، مؤداه أن حصول التصديق بالنبي لا يكون بمشاهدة المعجزة

(18) هذا مقتضى القول بالضرورة في دلالة المعجزة على الصدق وإن لم يصرح به بعض من ذهب هذا للذهب .

(19) ابن حزم - الفصل : 58/1 - 59 .

(20) الأمدي - خلية للرام : 329 .

(21) الشهرستاني - نهاية الاقطار : 425 ، وانظر أيضاً الغزالي - الاقتصاد في الاحتجاج : 190 .

بطريق الضرورة ، بل بطريق العادة ، كما ذهب اليه الإيجي ونسبه الى الأشاعرة ، ووافقه عليه الجرجاني ، فقد جاء في المواقف وشرحه : « وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل . . . . وهي عندنا - أي الأشاعرة - اجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه - أي عقيب ظهور المعجزة »<sup>222</sup> . وقد كان القاضي عبد الجبار ذهب الى ما يقارب ذلك حيناً قال : « إننا لم نقل ان دلالة [ المعجزات ] على النبوات ضرورية . . . وإنما ثبت ذلك من جهة الاكتساب »<sup>223</sup> ، وقد سمي هذه الدلالة بالمواضعة ، وقال فيها : « فلا بد من أن يدل على ذلك [ أي يدل الله تعالى على صدق النبي ] بالوجه الثالث ، وهو ما طريقه المواضعة ، فيصير بما يظهر من الرسول من التماس للمعجز عند ادعاء النبوة بمنزلة أن يكون جل وعز واضعهم على أنه اذا فعل المعجز ، فإنما يريد تصديق المدعي ، ولو لم يحل هذا المحل لم يكن ليدل »<sup>224</sup> . ومن الواضح أن ما عبر عنه القاضي بالمواضعة قريب للمعنى مما عبر عنه الإيجي بالعادة ، إذ العادة ضرب من المواضعة .

وقد اختار ابن تومرت القول بالضرورة في دلالة المعجزة على صدق النبي « فبالضرورة يعلم صدق الرسول لظهور الآيات الخارقة للعادة على وفق دعواه »<sup>225</sup> . وفي سبيل بيان هذا المعنى وتدعيمه أورد مجموعة من الأدلة بعضها في شكل أمثلة ، ونسوق منها ما يلي :

أ - ان مدعي الرسالة لا يخلو من ثلاثة أقسام : أما أن يأتي بالأفعال المعتادة كالأكل والشرب واللبس ، ويدعي أنها معجزة له ، فتبطل دعواه لعدم الإمارة على صدقه ، اذ لا أحد يعجز عن تلك الأفعال التي ادعى أنها أمانة لصدقه ؛ أو يأتي بالأفعال التي يتوصل اليها بالحيل والتعليم كالكتابة والبناء والخياطة وغير ذلك من الصنائع ، ويدعي أنها معجزة له ، فتبطل دعواه ، اذ كل ما يتوصل اليه بالحيل

(22) الإيجي والجرجاني - للمواقف وشرحه : 412/2 .

(23) القاضي عبد الجبار - للمعنى : 167/15 .

(24) نفس المصدر : 164/15 .

(25) ابن تومرت - العقيدة : 238 .

والتعليم لا يصح كونه معجزة للرسول ، أو يأتي بالأفعال الخارقة للعادة كإفلاق البحر وانقلاب العصاحية ، وإحياء الموتى وانشقاق القمر معجزة له ، فثبت صدقه لانفراد الباري سبحانه باختراعها وإظهارها على وفق دعواه ، وللموافقة بين المعجزة والدعوى محسومة ولا سبيل الى دفع المحسومات .

ب - عندما تظهر للمعجزة على يدي النبي موافقة لدعواه قامت له بالتصديق قيام قرائن الأحوال التي يقطع بها ضرورة ، كما أنا لو رأينا رجلاً متغير اللون مرتعد المفصل يخبر بأنه رأى أسداً يخافه ، قام تغييره عندنا مقام الضرورة القاطعة على صدقه فيما شاهدناه من تغير لونه وارتعاد مفاصله وخوفه أن ذلك لرؤية الأسد .

ج - ان ما جاء به النبي مقروناً بالمعجزة لا نستطيع له دفعاً ولا اختياراً لنا فيه ، وهو أمر معلوم بالضرورة ، ومثاله في المحسوس لو أن ملكاً من ملوك الدنيا جليل القدر عظيم الخطر مطاع الأمر بعث الى رعيته رسولاً بكتاب يتضمن أمره ونهيه ، مع معرفتهم بتأني ذلك منه ، وتكليفه لهم ما شاء ، ومعه خاتم الذي لا ينسب الا اليه ولا يمكن وجود مثله عند غيره ولا يعطيه الا علامة ودلالة على صدق رسوله ، وكانت هذه الثلاث من أمر هذا الخاتم معلومة عندهم مقطوعاً بها دلالة على صدقه ؛ فلما بلغ اليهم الكتاب وعلموا ما فيه قالوا له : إن الأوامر متأتية من الملك ، ونحن لا نعلم صدقك الا بدلالة تدل عليه ، فلخرج لهم الخاتم ، فحين رأوه علموه ، وتحققوا أنه خاتم الذي لا يظهره الا دلالة على صدق رسوله ، فتقرر عند ذلك تكليفهم ، وتأكد تحقيقهم ، وصح يقينهم ، فمثال الملك مثال الباري سبحانه وله للخل الأعل ، ومثال رسول الملك مثال الرسول عليه السلام ، ومثال كتاب الملك مثال الرسالة ، ومثال الخاتم مثال المعجزة ، فاستناد صدق الرسول الى ظهور الخاتم ، واستناد صحة الكتاب الى صدق الرسول ، فإذا علمت صحة الكتاب وجب التصديق بما فيه وامثال ما تضمن من الأمر والنهي .

(26) ابن تومرت - العقيدة : 238 .

(27) انظر : مجهول - شرح اعز ما يطلب : 123 وظ .

(28) انظر : ابن تومرت - العقيدة : 226 - 27 والحقيقة أن هذا المثال يتضمن حصول العلم بدلالة الوضع لا بدلالة الضرورة التي ساق للمهدي المثال لاثباتها .



بإزاء هذه البيانات والأدلة يمكن أن نتساءل ، ما دامت للمعجزة تدل بالضرورة على صدق النبي ، فلماذا شاهد معجزات الأنبياء كثير من الناس ولكنهم مع ذلك لم يؤمنوا بصدقهم ، والحال أن ما بالضرورة لا يتخلف ؟ إن هذا التسؤل لم تأخذه بعين الاعتبار أدلة المهدي وأدلة كثير غيره من القائلين بالضرورة ؛ إلا أن الغزالي أشار إليه عجباً بأن المنكرين لصدق الأنبياء لم ينكروهم مع مشاهدتهم للمعجزة باعتبارها معجزة ، بل أنكروهم باعتبار أن ما جاء به النبي لا يعد عندهم خارقاً للعادة ، أو هو عمول على الشعر والتليس ، أو لانكارهم وجود رب متكلم أمر نلو مصدق مرسل ، « فإما من اعترف بجميع ذلك واعترف بكون المعجزة فعل الله تعالى حصل له العلم الضروري بالتصديق » . وبذلك تكون الضرورة ثابتة ولكنها رهينة الايمان بأن المعجزة من فعل الله ، فكيف يحصل هذا الايمان حتى تتحقق ضرورة التصديق ؟ ذلك أيضاً ما لم يوفه للمهدي حقه من البيان ، واكتفى فيه بما مر آنفاً من أقوال بأن المعجزة يتضرده تعالى بفعلها دون تفسير لكيفية حصول التصديق بذلك ، وهو ما أورد ضحفاً في ترابط الحلقة التي كان قد بسطها في أول الحديث وجعلها متوقفة على المعجزة .

وقد تقطن ابن رشد الى هذا الضعف فبسط القول فيه بما أزاله وأظهر متانة الترابط بين المعجزة والنبوة ، وإن يكن قد انطلق في ذلك من منطلقات بعضها غير مسلم من قبل الكثير من العلماء مثل القول بأن الفعل للمعجز لا يوجد إلا من الأنبياء .

(29) الغزالي - الاقتصاد في الاحتجاج : 190 .

(30) انظر : ابن رشد - مناهج الأدلة : 213 وما بعدها ، حيث بنى قوله في ذلك على أصلين مسلمين : الأول هو أن الرسل موجودون ، وهو مسلم بالتواتر . والثاني أن الأعمال الحارقة لا توجد إلا من الأنبياء ، ثم قال في الربط بين المعجزة والنبوة « وبالمجمل متى وضع أن الرسل موجودون وأن الأعمال الحارقة لا توجد إلا منهم ، كان للمعجز دليلاً على تصديق النبي أعني للمعجز البراني الذي لا ينسب الصفة التي يسمي النبي تياً ، ويشبه أن يكون التصديق الواقع من قبل للمعجز البراني هو طريق الجمهور فقط ، والتصديق من قبل للمعجز للنسب طريق مشترك للجمهور وللعلماء » ( ص : 222 ) ، وقد قال في نهجته التهافت ( ص : 516 ، ط بيروت ) شروحاً طريق الخواص في التصديق بالنبوة وهو الذي ساء هنا طريق للمعجز للنسب ، ويعرف أن طريق الخواص في تصديق الأنبياء طريق قد نبه عليه أبو حامد في غير ما موضع وهو القتل الصادر عن الصفة التي جاء =

## II - الإمامة :

اعتنى المهدي بالإمامة وفروعها واعتناء بالغاً ، واهتم بتفصيلها والاستدلال عليها كما لم يتم بأي مسألة أخرى ، إلا أن تكون مسألة التوحيد . وهذه العناية بالإمامة إنما هي لصلتها بالجانب السياسي الذي كان جانباً مهماً في حركة ابن تومرت . فالحركة السياسية تخضع في نجاحها وفشلها إلى عوامل من أهمها عامل الإمامة ، فيما يكون اقتناعاً للناس في خصوص نصب الامام وحكم اتباعه والانقياد له ، وحكم اتصافه بالمهدية والعصمة ، وغير ذلك مما يتعلق بالإمامة . وقد أراد المهدي أن تكون له في كل ذلك وجهة يؤصلها في نفوس أتباعه ، فآلف كتاباً منفرداً هو كتاب الامامة ، إلى جانب بيانات وآراء كثيرة وردت في مختلف تأليفه . وستناول فيما يلي جملة من المسائل تتعلق بهذه القضية ، وهي بالاختصار : حكم الامامة ، وترتيب الأئمة ، والمهدية ، والعصمة .

### 1 - حقيقة الامامة وحكمها :

أ - حقيقة الامامة : قال المهدي في معنى الامامة : « ومعناها الاتباع والافتداء ، والسمع والطاعة ، والتسليم وامثال الأمر واجتناب النهي ، والاخلد بسنة الامام في القليل والكثير » (1) . ومن الواضح ان هذا البيان يقيم حقيقة الامامة على عنصر أساسي يعتبر جوهرها وهو عنصر اتباع الامام وطاعته وامثال له ، وقد كان سائر المتكلمين على اختلاف منازعهم يجعلون هذا العنصر أساساً في تعاريفهم للإمامة وان تغايرت أشكال هذه التعاريف ، وهوما يبدو في قول القاضي عبد الجبار: هي « الولاية على الأمة والتصرف في أمورهم على وجه لا يكون فوق يد [ الامام ] يد » (2) ، كما يبدو في قول الأبيحي : « هي خلافة الرسول ﷺ في إقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة » (3) إلا أن إبراز المهدي لعنصر الطاعة

= سمي النبي نبياً الذي هو الاعلام بالغيوب ، ووضع الشرائع الموافقة للحق والمقيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق » .

(31) ابن تومرت - كتاب الامامة : 254 .

(32) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة : 790 .

(33) الأبيحي - المواقف : 2 / 463 .

دون غيره في شرح معنى الامامة يشير الى مناهج اهتمامه وتركيزه في تصوره لحقيقتها ، واقتناعه بها ، وهو ما يفسره الدور السياسي الذي كان يقوم به عملياً ، كما ذكرناه آنفاً .

ب - وجوب الامامة : ذهب المهدي مثل سائر المسلمين من مختلف الفرق<sup>٣٥</sup> الى أن قيام الامام في الأمة أمر واجب على المسلمين الايمان به تصوراً ، وانجازه والالتزام به سلوكاً ، وهو ما عنده بقوله « فاعتقدها دين ، والعمل بها دين ، والتزامها دين »<sup>٣٦</sup> ، وإنما كانت الامامة واجبة لأنها « عملة الدين وعموده على الاطلاق في سائر الأزمان »<sup>٣٧</sup> ، ومعنى ذلك أن الدين متوقف في قيامه بين الناس وفي سيطرة أحكامه على الخلق على امام يرضى قواعده ، ويعمل على تنفيذها كما بينه قوله في موضع آخر « لا يصح قيام الحق في الدنيا الا بوجوب اعتقاد الامامة في كل زمان من الأزمان الى أن تقوم الساعة »<sup>٣٨</sup> .

ولم يذكر المهدي على وجه التصريح ما اذا كان وجوب الامامة داخلياً ضمن التكليف بالفروع المتعلقة بأفعال المكلفين كما هو رأي الأشاعرة وسائر الفرق غير الشيعة<sup>٣٩</sup> ، أو هو داخل ضمن التكليف بأصول الدين وعقائده كما هو رأي الشيعة الذين يعتقدون « ان الامامة أصل من أصول الدين لا يتم الايمان الا باعتقادها ، ولا يجوز فيها تقليد الآباء والأهل والمرين معها عظموا وكبروا ، بل يجب النظر فيها كما يجب النظر في التوحيد والنبوة »<sup>٤٠</sup> ، الا أننا نجده يعمل من مقام الامامة ويعظم من أمرها بما يجعلنا نرجح أنه يعتبر الامامة أصلاً من أصول الدين مثل الشيعة ، وما

(34) شد من بين المسلمين بعض الفقهاء بجواز الامامة وهم فرقة التجليات من الحوارج ، وأبرز بكر الاصم ومشام الفارسي من المعتزلة ، انظر في ذلك : الأشعري - للفتاوى : 2/ 149 ، البغدادي - أصول الدين : 271 ، ابن حزم - الفصل : 4/ 106 .

(35) ابن تيموت - كتاب الامامة : 253 .

(36) ابن تيموت - كتاب الامامة : 253 .

(37) نفس المصدر : 245 .

(38) النظر : الأمدي - غلة المرام في علم الكلام : 363 ، الأبيي والجرجاني - للوافق وشرحه : 463/2 .

(39) محمد رضا المظفر - عقائد الامامية : 71 ، وانظر للمصنفين السابقين .

يدل على ذلك قوله فيها : « هي وكن من أركان الدين وعملة من عمدة الشريعة » ، وما يدل عليه أيضاً قوله : « فاعتقادها [ أي الإمامة ] دين ، والعمل بها دين والتزامها دين . . . . ولا يكذب بهذا الأمر الا كافر أو جاحد أو منافق أو زائغ أو مبتدع أو مارق أو فاجر أو فاسق أو رذل أو ندك لا يؤمن بالله واليوم الآخر » ، فسيلق هذا الكلام بحيث يقرن فيه التكذيب بالإمامة بتعطيل الإيمان بالله واليوم الآخر ، يمكن أن نعتبره قرينة على أن الإمامة من جنس العقائد وليست من جنس الفروع ، وسنجد فيما يلي من الحديث عن المهدي وجوب طاعته وتعظيم أمره ما يسند هذا الترجيح الذي ذهبنا إليه .

جـ - طاعة الامام : أولى المهدي عناية كبيرة بطاعة الامام والحق فيها الحاحاً شديداً ، وقد فصلها الى مجموعة من الأجزاء تعتبر واجبات المسلم نحو الامام ، ويشملها جميعاً معنى الطاعة والانقياد أو ما يتوقف عليه ذلك المعنى ، ونذكر من تلك الواجبات ما يلي :

- العلم بالامام ، ولعله يقصد بذلك العلم بشخصه بحسب كل زمان .
- الإيمان والتصديق به ، أي التصديق بأن شخص الامام الذي وقع العلم به هو الامام حقاً .
- السمع والطاعة له .
- الرضى بحكمه والانقياد لكل ما قضى به .
- اتباعه والاقتداء بأفعاله .
- الرجوع الى علمه واتباع سبيله .
- رفع الأمور اليه بالكلية » .

(40) ابن تومرت - كتاب الامامة : 245 ، وقد عبر ابن خلدون بنى الصير في بيان ملعب الشيعة في الامامة حيث قال : « ولهم جميعاً متفقين عليه ان الامامة ليست من المصالح العامة التي تفوض الى نظر الامة ، ويتعين

المقام بها بعضهم ، بل هي وكن الدين وقاعدة الاسلام » - للفتنة : 175 .

(41) ابن تومرت - كتاب الامامة : 254 .

(42) انظر : نفس المصدر : 252 .

ان أصل الطاعة للامام والانقياد له أمر مسلم عند سائر الفرق الاسلامية حيث تمثل عنصراً مهماً في حقيقة الامامة كما بيناه آنفاً ، الا ان هذا الاطلاق في الطاعة والانقياد نلمح فيه نفساً شيعياً حيث يبرره عندهم ايمانهم بعصمة الامام ، وأكثر ما يظهر هذا النفس الشيعي في القول بوجود الاقتداء بأفعال الامام ووجوب الرجوع الى علمه ، فذلك من محض التشيع وهو مبني على الاعتقاد بعصمة الامام واختصاصه بالعلم السري للوروث» .

ويزيد المهدي اقتراباً من الشيعة في تصوره للامامة ، حينما يعتبر أن هذه الواجبات ازاء الامام اذا ما أقيمت تم بها الأمر ، وثبت بها العمود الذي قامت به السماوات والأرض وهو الامام ، أما متى ضيع أمر الامام او عصي أو نوزع أو خولف أو أهمل أو عطل ولم يرجع اليه أو استبددونه بقول أو فعل أو رأي أو نظر أو تدبير أو أخذ أو عطله ، أو أمر أو نهى ، أو استغنى عنه في دقيقة أو أعرض عنه في خرطة ، أو خولف مسيله أو طريقه أو سنته وعاداته ومسيرته وحكمته وعلمه ونظيره وتديريه ورأيه وعزمه ، ومتى لم يوافق فيما دعا اليه ، وخولف في أدنى الأشياء ، ومتى لم يرجع الى علمه في الدقيقة والجليلة ، ومتى لم يتبرأ الكل من الأمر الا له من غير حرج ولا ضيق ولا تهمة ولا سوء ظن ، فمتى كان شيء من ذلك عطل أمره وزال العمود وسقط السقف على الأرض» .

وهكذا ينتهي الأمر الى اعتبار ان النظام الكوني عامة ، والمجتمع الانساني خاصة قائمان على تحقق الامامة بالطاعة ، فيها يتم الانتظام ، ويدونها يؤول الأمر الى الانحرام ، وهذه فكرة شيعية صميمية ، فقد جاء في كتاب الكليني أن الامام «المتعقب عليه في شيء من أحكامه كالمتعقب على الله وعلى رسوله ، والراد عليه في صغيرة أو كبيرة على حد الشرك به ، كان أمير المؤمنين عليه السلام باب الله الذي لا يؤتى الا منه ، وسبيله الذي من سلك بغيره هلك ، وكذلك يجري لائمة الهدى واحداً بعد واحد ، جعلهم الله أركان الأرض أن تمجد بأهلها ، وحجته البالغة

(43) انظر : الكليني - الكليني : 1/ 185 ، 192 ، وعبد رضا المظفر - عقائد الامامية : 72 وما بعدها .

(44) انظر : ابن تومرت - كتب الامامة : 247 .

عل من فوق الأرض وتحت الثرى» (45) . وبعد للمقارنة بين هذين النصين يظهر بوضوح المنزع الشيعي لابن تومرت في مسألة طاعة الامام .

## 2 - ترتيب الائمة :

في سياق البرهان على الفكرة الأنفة الذكر وهي أن الكون لا يقوم نظامه الا بالامامة ، جعل المهدي يبين كيف أن الامامة لا زالت قائمة من آدم الى نوح ، ومن بعده الى ابراهيم ، ثم من بعد ابراهيم الى داود ، ثم من بعده الى عيسى ، ثم من بعده الى محمد ﷺ (46) .

والامام بعد الرسول عليه السلام هو أبو بكر اختاره للصلاة بالناس ورضيه لهم اماماً في دينه ، فكان أميناً في دينه ، خليفة على العباد ، رد الامامة الى موضعها ، وحفظها ورعاها حق رعايتها (47) .

ثم من بعد أبي بكر كان الامام عمر ، فقام بالحق أحسن قيام كما ثبت من صفاته وأخبره ، وأطاعه الناس بالصفاء والمودة ، وبدون ضيق ولا حرج فيما حكم وقضى (48) .

ثم يشير بعد ذلك الى امامة عثمان وعلي ، حيث يقول « . . . ثم الأمر كذلك حتى انقضت مدة خلافة النبوة ثلاثين سنة بعد المصطفى ﷺ » (49) .

وبعد هؤلاء الخلفاء اضطرب أمر الامامة ، ففسدت حياة الأمة وظهرت النزاعات والاختلافات والاهواء ، فانقلبت الحقائق وعطلت الاحكام ، وفسدت العلوم ، واهملت الأعمال ، وماتت السنن وذهب الحق ، وارتفع العدل ، وأظلمت الدنيا بالجهل والباطل ، واسودت بالكفر والفسوق ، وتغيرت بالبدع والاهواء ، وغلب أهل الباطل واستولوا حتى انتهوا بالباطل والجور الى شأو بعيد ،

(45) الكليني : الكافي : 1/ 196 .

(46) ابن تومرت - كتاب الامامة : 245 وما بعدها .

(47) نفس المصدر : 248 .

(48) نفس المصدر : 249 .

(49) نفس المصدر والصفحة .

ولا زال الأمر كذلك الى زمان المؤيد المنصور القائم بلحق ، الناصر لدين الله وهو الامام الذي يظهر في زمان الغربية ، المهدي الذي اودع الله فيه معاني الهداية ، ووعده قلب الأمور عن عاداتها وهدمها بهدم قواعدها ونقلها الى الحق باذن الله .

لقد كان هذا الترتيب في أوله واضحاً بين الوضوح ، وهو ترتيب يتمشى مع ترتيب اهل السنة تسمية لأبي بكر وعمر وتلميحاتاً لعشيان وعلي رضي الله عنهم ، وقد أضفى عليهم المهدي من التجلة والتعظيم ما كانوا عليهم يضافون ؛ إلا أنه يقفز بعد الخلافة الراشدة عبر القرون ليعتبر أن الامامة الحق هي امامة المهدي المنتظر الذي يعيد الحق الى سالف عهده ، ويقيم عمود الامامة الذي انخرم بعد الخلافة الراشدة مشرباً من خلال ذلك الى نفسه تلميحاً باعتبار أنه هو هذا المهدي المخلص المؤيد بلحق ، فيكون بذلك قد افترق عن سائر الفرق الأخرى التي تختص كل واحدة منها برأي في الامامة الصحيحة ، وكان هذا الافتراق على مستويات مختلفة ، فافترق عن الشيعة ابتداء من الخليفة الأول الذي اعتبره أبا بكر ويعتبرونه علياً ، وافترق عن الخوارج في الخليفة الثالث ، وافترق عن اهل السنة والمعتزلة فيما بعد الخلافة الراشدة ليستقل برأيه في اعتبار نفسه الامام المهدي الحق .

### 3 - المهديسة :

تعتبر المهديسة ركناً أساسياً في الامامة عند ابن تومرت ، ولكن البيانات التي عثرنا عليها في مؤلفاته متعلقة بها لم تشتمل على تنظير لهذه الفكرة يوضح معالمها ، ويبين عناصرها ويكشف عن أصولها العقدية والشرعية ، بل تناولتها في جانبها العملي فحسب ، وعرضتها في خضم الأحداث السياسية للمتمثلة في الصراع مع المرابطين في جانبه العسكري والفكري والنفسي ، كما عرضتها مقترنة بشخصه هو دون انفصال عنه ، إلا أن تكون اشارات الى ذلك الذي سيقوم بأمر الدين عند فشو المظالم وغربة الدين ، وما هو الا تمهيد للسبيل ، وتهيئة للنفوس كي يتم الربط

(30) ابن تومرت - كتاب الامامة : 249 وما بعدها .

(31) انظر : بوروييه - ابن تومرت : 91 .

بنجاح بين فكرة المهدي وبين شخصه . وسنشهد فيما يلي بكلمة عن فكرة المهدي عموماً قبل أن يطرحها ابن تومرت .

أ- فكرة المهدي عند المسلمين : تقوم فكرة المهدي كما عرفت في العالم الاسلامي على الايمان برجل منتظر يضرب نسه في آل البيت ، ويكون خلاصاً للأمة من الظلم والطغيان ، فيملأ الأرض عدلاً بعدما ملئت جوراً ، ويسمى المهدي لأن الله قد هداه فاهتدى .

ولقد كان لهذه الفكرة نظير في الديانات الشرقية . فاليهود يعتقدون كما بشرهم أنبياءهم بظهور محرر يخلصهم الله للتكفير عن خطاياهم البشر . وكثير من المسيحيين يعتقدون برجعة المسيح لانقاذ العالم من ظلم الانسان وقتله لأخيه الانسان ، والمفلول يؤمنون بأن تيمور لنك أو جنكيزخان ستكون له عودة كما وعد لتخليصهم من نير الحكم الصيني . كما نجد فكرة المخلص المنتظر هذه في الديانة المصرية القديمة . وفي الأساطير الفارسية ، وفي الثقافة الصينية والهندية .

وعند المسلمين ظهرت هذه الفكرة بصفة واضحة في العهد الأموي ، وكان ظهورها لدى الشيعة ، حينما زعم كيسان مولى علي بن أبي طالب أن محمد بن الحنفية لم يموت وإنما كانت له غيبة سرجع بعدها ليقوم العدل ويزيل الظلم والطغيان ، وكان هذا المعنى أساساً عند سائر الفرق الشيعية الأخرى . ما عدا الزيدية . لفكرة المهدي المنتظر الذي يكون من سلالة آل البيت ، ويأتي لينقذ الأمة من ظلم الحكام ويجعل الدنيا آمناً وعدلاً ، وقد تعمق هذا المعنى في النفوس حتى أصبح جزءاً من عقيدة الشيعة .

ولما فشا القول بالمهدي المنتظر ، وروجه الشيعة كجزء من عقيدتهم ، نبت لدى الأمويين قول يشبهه عرف بالقول بالسفياني ، وأصله أن خالد بن يزيد بن

(32) انظر ما سبق في ص 113 وما بعدها .

(33) انظر : احمد محمود صبحي - نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية : 398 .

(34) انظر : احمد أمين - نبي الاسلام : 236/3 ، وما بعدها وانظر تفصيل حقيقة المهدي لدى الشيعة في : الكاظمي : الكافي : 344/1 ، ومحمد رضا المظفر - عقائد الإمامية : 80 وما بعدها .



معاوية وأتباعه لما غلبه مروان بن الحكم على الحكم ، أشاعوا أنه سيظهر في آخر الزمان سفياني ( نسبة الى أبي سفيان جد الأمويين ) يعيد الحكم الحقيقي ، ويرفع الظلم عن الأمة . كما نبت أيضاً لدى العباسيين قول قريب من هذا القول ، عرف فيه المخلص بصاحب الرايات السود الذي يخرج من المشرق ويزيل عرش بني أمية ويقيم العدل ويحكم بالحق .

وقد شاعت بين المسلمين على مختلف فرقهم جملة من الأحاديث تفيد أن رجلاً من آل البيت سيظهر في آخر الزمان ، يخلص الأمة الإسلامية من الظلم والعدوان ويحكمها بالحق والعدل ، وروت تلك الأحاديث الى جانب الكتب الشيعة جملة من الكتب السنية مثل صحيح الترمذي وسنن أبي داود وسنن ابن ماجه ومستدرك الحاكم النيسابوري . ومن أشهر تلك الأحاديث قول الرسول ﷺ : « لولم يبق من الدنيا الا يوم ، لطول الله ذلك اليوم حتى يعث فيه رجلاً من أهل بيتي يواطىء اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي ، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً ، كما ملئت ظلماً وجوراً » . ومنها ما روي عن سعيد بن المسيب قال : كنا عند أم سلمة فتذاكرنا المهدي فقالت : سمعت رسول الله ﷺ يقول : للمهدي من ولد فاطمة ، وقد أوصل بعضهم هذه الأحاديث الى خمسين حديثاً .

ولم يرو شيئاً من هذه الأحاديث البخاري ومسلم في صحيحيهما : وهو ما جعل أهل السنة ينقسمون بين مؤ من بفكرة المهدي المنتظر بناء على تصحيح الأحاديث الواردة فيه ، وبين طاعن في هذه الفكرة راد لها بناء على تضعيف تلك الأحاديث . الا أن المؤ منين بالمهدية من أهل السنة لم يجعلوها أصلاً من أصول

(35) انظر : احمد ابن - حنبل - مسند الاسلام 3/ 238 ، وبلان فلوتن : السيادة العربية : 120 .

(36) انظر للمصدرين السابقين : نفس الصفحات . وقد شاعت بعض الأحاديث تتحدث عن صاحب الرايات السود لعل أشهرها الحديث الذي عرف بحديث الرايات أخرجه ابن ماجه في كتاب الفتن باب خروج المهدي 1 .

(37) أخرجه أبو داود في كتاب للمهدي ، كما أخرجه الترمذي في الفتن .

(38) أخرجه ابن ماجه في كتاب الفتن باب خروج المهدي والترمذي في الفتن .

(39) انظر هذه الأحاديث في : أبو الفضل عبد الله بن محمد بن الصدوق - للمهدي المنتظر : 7 وما بعدها ، وابن خلدون - المقدمة 279 وما بعدها .

العقيدة كما هو الأمر لدى الشيعة ، ولم يعينوها في شخص بذاته من الأشخاص ، بل صدقوا بها في الغالب على أنها ضرب من صلاح الدنيا يعم فيه الحق والخير على يد رجل يتسبب الى آل البيت ، ويكون علامة من علامات الساعة ، ومن هؤلاء المصدقين السيوطي الذي كتب في ذلك كتابه « العرف الوردى في أخبار المهدي » وابن حجر العسقلاني الذي كتب « القول المختصر في علامات المهدي المنتظر » ويوسف بن يحيى الدمشقي الذي كتب « عقد الدرر في أخبار المهدي المنتظر » .

ومن أشد الطامنين في هذه العقيدة ابن خلدون ، فقد خصص في مقدمته فصلاً في نقدها وابطالها<sup>(60)</sup> ، وسلك في ذلك مسلكين : أولهما تضعيف الأحاديث التي وردت في المهدي المنتظر بالتجريح في روايتها ، وثانيهما بيان فقدان السبب الذي يتم به ظهور ما يزعم من المهدي المنتسب الى آل البيت وغلبيته وامتلاكه ، وهو العصية التي لا تكون غلبة الا بها ، وذلك لأنه « لا تتم دعوة من الدين والملك إلا بوجود شوكة عصبية تظهره وتدافع عنه من يدفعه حتى يتم أمر الله فيه . . . وعصبية الفاطميين بل وقريش أجمع قد تلاشت من جميع الأفاق ، ووجد أمم آخرون استعلت عصبيتهم على عصبية قریش . . . ولذلك فإنه إذا ما دعا [ فاطمي منهم إلى مثل هذا الأمر في أفق من الأفاق من غير عصبية ولا شوكة ، إلا مجرد نسبة في أهل البيت فلا يتم ذلك ولا يمكن »<sup>(61)</sup> .

وقد كان لشيوع فكرة المهديية بين كثير من أهل السنة بسبب<sup>(62)</sup> تلك الأحاديث المروية في شأنها أثر في الحياة السياسية والاجتماعية ، ظهر بالأخص في قيام حركات

(60) انظر : احمد محمود صبحي - نظرية الامامة : 404 .

(61) انظر : ابن خلدون - المقدمة - 279 وما بعدها .

(62) انظر : ابن خلدون - المقدمة : 294 - 295 .

(63) يلحظ كثير من الباحثين الى أن السبب الحقيقي لشيوع هذه العقيدة هو التناقض الذي يحصل في النفوس بين المثل الاسلامية في الحكم وبين ما يجري به واقع الحكم من عبوسة الظلم والطغيان ، مع القعود عن تغير ذلك الواقع ليقرب من المثال ، إما تصوراً أو امتناعاً ، فتتأذى فكرة المهدي المنتظر للخلاص علاجاً نسبياً لذلك التناقض ، ويستدل هؤلاء الباحثون على ذلك بأن الفرق الاسلامية التي تفرقت من بدرجوع وفاروس لم تشع بينها تلك العقيدة وذلك مثل القرواوي والقرطبي ، انظر في ذلك ، احمد محمود صبحي - نظرية الامامة 416 وما بعدها وأحمد أمين - ضحى الاسلام : 241/3 .

سياسية اجتماعية على أساس من القول بالمهدي ، حيث وظف القائمون بها الأحاديث الآتفة الذكر ليجعلوها منطبقة على أشخاصهم ، وأدعوا أنهم المهديون الذين سيقاومون الفساد والظلم وقيمون العدل ، ولعل من أكبر تلك الحركات وأكثرها تأثيراً ونفلاً حركة المهدي بن تومرت بالمغرب والحركة المهدية في السودان» .

#### ب - ظهور المهدي ومهمته عند ابن تومرت :

لقد أشرنا آنفاً الى أن ابن تومرت يقرن دوماً بين فكرة المهدية وظهور المهدي ، وبين الظروف التي يعيشها الناس في عهده وشخصه هو بالذات ، وفي سياق هذا المعنى جعل بين الفساد الذي استفحل في وقته ، ويعد مظاهره ، ويوغل في تصويره ، فيقرر أن الزمن قد كثر فيه الفساد ، وأدلمت فيه الظلمات واشتكت فيه الأباطيل ، وانعقدت فيه الجهالات ، واختلطت فيه الحقائق وانعكست ، وانخمدت فيه الأنوار وانخملت واختبئت فيه الآراء وانمزجت ، وتحكمت فيه الخثالة ، حتى صار زخرف الدنيا ديناً ، والجهل علماً والباطل حقاً والمنكر معروفاً ، والجور عدلاً ، وأسس لهذا العكس قواعد راسخة ثابتة فثبتت أصول الباطل حتى ارتفعت فروعه ، ولم يظهر لكل الوري الفروعه عن أصوله» .

ولما يحكم ابن تومرت تصوير هذا العنصر المهيء لظهور المهدي ، وهو فشو الظلم والفساد ، يرتب عليه نتيجته وهي ظهور المهدي المنقذ من هذا الفساد ، فيذكر أولاً أوصافه وأعماله فيقول : « انه فرد في زمانه صادق في قوله ، وانه يملأها بالعدل كما ملئت بالجور ، وان أمره قائم الى أن تقوم الساعة » . ثم يجبر بظهور المهدي منطبقة عليه تلك الأوصاف منوطة بعهدته تلك للهام فيقول : جاء المهدي في زمان الغربة ، ووعد الله قلب الأمور عن عاداتها وهدمها بهدم قواعدها ، ونقلها الى الحق بإذن الله حتى تنظم الأمور على سنن الهدى ، وتستقيم على منهاج التقوى ،

(64) انظر : أحمد محمود صبحي - نظرية الإمامة : 427 وما بعدها .

(65) ابن تومرت - كتاب الإمامة : 250 - 251 .

(66) ابن تومرت - كتاب القواعد : 256 .

وينتهدم الباطل من قواعده ، وتنهدم بانهدامه فروعه ، وثبت الحق من أصله ،  
وثبت بثبوته فروعه ، ويظهر العلم من معادنه ، ويشرق نوره في الدنيا بظهوره ،  
حتى يملأها عدلاً كما ملئت قبله ظلماً وجوراً ، بوعده به كما وعد ، وبفضله كما  
سبقه .

على هذا النحو يبرز ابن تومرت للمهدي ويخبر بظهوره كفكرة مجردة عن  
شخصه ، وإن لم تكن مجردة عن زمنه وظروفه ، وكأنما هو يتحاشى أن يصرح بأنه  
هو المهدي ، حتى في تلك الخطبة التي يبيع أثرها بللمهدية<sup>(67)</sup> لم يسند الأمر فيها إلى  
نفسه بصقة صريحة وإنما قال : « الحمد لله الفعال لما يريد القاضي بما يشاء ، لا راد  
لأمره ولا معقب لحكمه . . وصل الله على سيدنا محمد المبعوث بالهدى الذي يملأ  
الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً ، يبعث الله لنسخ الباطل بالحق ، وإن  
يملئ مكان الجور العدل ، والمغرب الأقصى منه ، وزمانه آخر الزمان ، والاسم  
الاسم ، والنسب النسب ، والفعل الفعل . . . » . ولما رأى أصحابه هذا  
التلميح إلى نفسه ، قاموا إليه ، وقالوا له : إن هذه الصفة لا توجد إلا فيك ، فأنت  
هو المهدي فقاموا وبأيعوه .

وبما يشير الانتباه أننا لا نجد في مؤلفات المهدي ورسائله ادعاء صريحاً من قبله  
للمهدية ، وقد كان في مراسلاته يلقب نفسه باللقب مختلفة الألقاب المهدي ، ومن  
ذلك ما جاء في إحدى رسائله « من محمد بن عبد الله العربي القرشي الهاشمي  
الحسني الفاطمي المحمدي »<sup>(68)</sup> ، وما ذكره ابن القطان من أنه وقف على صك كتبه  
ابن تومرت ، وبما جاء فيه : « أقول وأنا محمد بن عبد الله تومرت ، وأنا مهدي آخر  
الزمان » ، ليس موثقاً به تمام الثقة ، لأنه يحمل تاريخ سنة 511 ، وقد كنا رأينا

(67) ابن تومرت - كتاب الامامة : 251 ، وانظر أيضاً : شرح اعز ما يطلب لألف مجهول : 75 و .

(68) انظر ص 115 من هذا البحث .

(69) ابن الخطيب - رقم الحلال : 78 ، وانظر : ابن القطان - نظم الجمان : 75-76 .

(70) انظر نفس المصدر والمصنف .

(71) انظر : البندق - اخبار المهدي : 1 (طبريس 1928) .

سابقاً (72) ان اعلان المهدي والمبايعه بها لم يكن الا في سنة 515 لما استقر بالسوس . ومن المحتمل أن يكون هذا الامساك من ابن تومرت عن التصريح بالمهدي لنفسه والاكتفاء بالتلميح لتكون المبادرة من أصحابه ، مشيراً الى أنه لم يكن في قرارة نفسه يؤمن بأنه هو المهدي المنتظر ، ولكن لما كان في الأمر مصلحة سياسية تتمثل في جلب الاتباع واحكام تبعيتهم ، وجد في نفسه استحساناً في مبايعه أصحابه له بالمهديه ، فأبده بلسان الحال لا بلسان المقال ، إيماناً بالمصلحة السياسية ، لا اقتناعاً عقدياً .

ثم يأتي الاتباع والمحبون من بعده ليرسخوا فكرة مهدي ابن تومرت ، ويجعلوا منها مناخاً للبرهان العقلي والنقلي ، وهو ما فعله أبو عبد الرحمن بن طاهر (73) الذي ألف في ذلك رسالة سماها «الكافية في البرهان على المهدي» وقد أجرى فيها حواراً خيالياً بين نفس مطمئنة منتصرة للمهدي ، ونفس أماره بالسوء متشككة في أمره ، ومن بين ما قال فيها : « قالت للمطمئنة : فلينظر الآن أوصافه - عليه الصلاة والسلام - للمهدي الذي بشر به أن يكون في آخر الزمان ، فإن صدقت تلك الأوصاف على المهدي أبي عبد الله محمد بن عبد الله - رضي الله تعالى عنه - لزمك ان تنقادي الى الحكم بأنه المهدي الذي بشر به رسول الله صلى الله تعالى وملائكته الكرام عليه وسلم (74) . وعلى هذا السياق كان شارح أعز ما يطلب يعاود القول في مواضع كثيرة من شرحه ، وبما قال في ذلك : « ... فهذا وصف من خرج عليه المعصوم رضي الله عنه ، وبقطعهم وفضيح ما كانوا عليه من التقليد والرأي ، استوجب الاخبار عنه من جده عليه السلام بأنه يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت قبله ظلاماً

(72) انظر ص 114 من هذا البحث .

(73) رجح محمود علي مكي (تحقيق نظم الجبان : 50) أن يكون هذا هو أبو عبد الرحمن محمد بن عبد الرحمن بن أحمد ابن عبد الرحمن بن طاهر للرسي ، أحمد علماء مرسية وقد تولى رياستها في عهد عبد المؤمن وتوفي بمراكش سنة 574 ، وله ترجمة في التكملة لابن الأبار (رقم 774 طبعة مدريد 1883 ص 238) ، انظر ابن القطان - نظم الجبان 50 .

(74) انظر : ابن القطان - نظم الجبان : 56 .

وجوراً<sup>(75)</sup> ، ونتيجة لهذا التأكيد من أصحاب ابن تومرت وأتباعه من السياسيين والمؤرخين على أنه هو المهدي المنتظر أصبحت هذه الفكرة اقتناعاً راسخاً لكامل الموحدين وبقيت كذلك مدة طويلة ، ولم تطرح للمراجعة الا في مرحلة متأخرة من الدولة الموحدية<sup>(76)</sup> .

جـ- العلم بالمهدي وأتباعه : بناء على الأحاديث التي وردت في المهدي والعلامات التي تذكرها تلك الأحاديث ، يقرر ابن تومرت أن العلم به يصبح أمراً واجباً ، والايمان به يصبح حتماً على كل إنسان ، وذلك على مستويين : الأول الايمان به كفكرة مجردة باعتبار الجانب الاعباري في الأحاديث ، والثاني ، الايمان بشخصه باعتبار الجانب الوصفي فيها الذي يحدد علاماته ، وأوصافه ، قال المهدي في ذلك : « ان العلم بالمهدي ثابت في كل مكان وفي كل حيوان ، وذلك لما روى فيه من الأحاديث الى درجة الاستفاضة حتى علم في العرب والمعجم والبلد الحضر ، وان ما علم بضرورة الاستفاضة قبل ظهوره يعلم بضرورة المشاهدة بعد ظهوره ، ولذلك فإن الايمان به واجب »<sup>(77)</sup> ؛ ثم يبنى على هذه الأحكام القطعية غير المستندة الى أدلة حكيمياً يعتبر كالنتيجة لها ، وهو « أن من شك فيه كافر »<sup>(78)</sup> ، فجاء حكيمياً يحمل من التحكم والمبالغة ما يحمل مقدماته .

ولما كان الأمر كذلك من وجوب العلم بالمهدي والايمان به ، كانت طاعته والانتقاد له أمراً واجباً أيضاً ، ويصور ابن تومرت ذلك الوجوب في تأكيد قطعية اذ يقول : « السمع والطاعة له واجب وأتباعه والاعتداء بأفعاله واجب ، والايمان به والتصديق به واجب على الكلفة ، والتسليم له واجب ، والرضى بحكمه واجب ، والانتقاد لكل ما قضى واجب ، والرجوع الى علمه واجب ، واتباع سبيله

(75) مجهول - شرح أمز ما يطلب : 30 و .

(76) انظر ص 407 من هذا البحث .

(77) ابن تومرت - كتاب القواعد : 257 .

(78) نفس المصدر والصفحة .

واجب»<sup>79</sup> وبناء على هذه السلسلة من الواجبات ، فإن أمر المهدي يصبح أمراً حتمياً ، لا يكابر ولا يضاد ، ولا يدافع ولا يعاند ، ولا يخالف ولا ينازع ، ومن مخالفه يقتل ، لا دفع في هذا لدافع ، ولا حيلة فيه لزائغ ، ثبت بنصوص الكتاب وقواطع الشرع<sup>80</sup> .

إن هذه الجملة من الأحكام القطعية القاسية ، التي أوردتها المهدي إيراداً متحكماً غير مستند إلى الدليل ، يمكن أن نجد تفسيراً لها في الأحداث القاسية التي شهدتها فترة قيامه بدعوته ، وخاصة منها تلك المواجهة العنيفة التي لقيها من المرابطين ، فإن هذه الأحداث وجهته إلى طلب أسبلب النصر ، ومن أهمها طاعة أتباعه وأتقيادهم له ، فوقع في هذه المبالغات والأخطاء ، وكثيراً ما نجر ملابسات الواقع إلى الوقوع في الخطأ .

ويتبين مما تقدم عرضه في مهديّة ابن تومرت ، أنها مهديّة ذات خصائص وعناصر متميزة ، تختلف بها عن المهديّة كما قررها الشيعة ، وتختلف بها عن فكرة المهدي المنتظر كما شاعت عند بعض أهل السنة ، فهي تختلف عن الأولى لافتقارها إلى عنصر الرجعة بعد الغيبة التي تنسب عند الشيعة إلى إمام بعينه يختفي زمناً مع بقاءه على قيد الحياة بمعجزة إلهية ، ثم يعود ليكون المهدي المخلص<sup>81</sup> ، وتختلف عن الثانية في تعيينها لشخص ابن تومرت مهدياً ، وفي الارتقاء بها إلى درجة الأحكام العقديّة التي يستلزم الإخلال بها إيماناً وعملاً أقصى الأحكام والعقوبات كما رأينا . وإذا ما نظرنا إلى هذه المهديّة في أسسها المجردة دون ملاحظة عنصر التشخيص فيها ، ظهر لنا أنها أقرب إلى المهديّة السنية منها إلى المهديّة الشيعية ، اذ هي تقوم على فكرة انقاذ الأمة الإسلامية مما تسقط فيه من المفاسد والشُرور مجردة من كل الخوارق

(79) ابن تومرت - كتاب الأملية : 252 .

(80) أنظر ابن تومرت - كتاب الأملية - 254 - 256 .

(81) للمهدي للعائد عند السنية هو علي بن أبي طالب ، وعند المخنثيّة هو محمد بن الحنفية ، وعند الأملية الأتني عشرية هو محمد بن الحسن العسكري ، أنظر في ذلك : محمد رضا المظفر - عقائد الأملية : 80 وما بعدها ، أحمد محمود صبحي - نظرية الأملية : 415 ، علي الشامي - مباحث في علم الكلام والفلسفة : 58 ، 99 ، وأنظر في الغيبة عمومياً الكليني - الكافي : 1 / 335 وما بعدها .

والخرافات ، وهي الفكرة التي تضمنتها الأحاديث التي ذكرناها آنفاً ، إلا أن عنصر التشخيص الذي ارتبطت فيه الفكرة المجردة بشخص ابن تومرت أضفى عليها صبغة من المغالاة والغموض جعلتها تتميز بكيان منفرد ، وكانت منشأ لكثير من الأحكام القاسية سلطت على ابن تومرت من قبل المؤرخين والباحثين » .

#### 4 - العصمة :

أ - تمهيد : العصمة فرع من الإمامة ، لأنها صفة من صفات الامام ، ولم نر من يعلقها بغيره ، وهي تعني الخلو عن الأخطاء والأثام على مستوى الفكر والسلوك .

وسائر الفرق الاسلامية من غير الشيعة لا يثبتون العصمة الا للأنبياء ، وينفون وجوبها عن كل من سواهم من البشر ، واختلفوا في مناط العصمة زماناً وموضوعاً ، وصار الاكثرون الى أن الأنبياء معصومون بعد نبوتهم عن الخطأ في التبليغ ، وعن ارتكاب الكبائر والحسيس من الصغائر على وجه العمدة ، وجوزوا الخطأ والنسيان فيما دون ذلك من الأفكار والأفعال » .

أما الشيعة فإنهم أثبتوا العصمة للأئمة الى جانب الأنبياء ، وأغلبهم ذهب في ذلك الى الاطلاق ، فقالوا : «إن الامام كالنبي يجب أن يكون معصوماً من جميع الرذائل والفواحش ما ظهر منها وما بطن ، من سن الطفولة الى الموت ، عمداً وسهواً ، كما يجب أن يكون معصوماً من السهو والخطأ والنسيان » . وعمدة استدلالهم على ذلك أن الامام منصوب من قبل الله تعالى لهداية البشر خليفة للنبي ، وهو لذلك واجب الاتباع والطاعة ، فإذا ما جاز أن يصدر منه الخطأ والنسيان والمعصية ، جاز تبعاً لذلك أن يفعل الناس الخطأ والمعصية برخصة من الله تعالى ،

(82) انظر في ذلك : عبد الله علي علام - الدعوة الموحدة بالمغرب : 296 .

(83) انظر مختلف الآراء في ذلك وآراء الأشاعرة خاصة في : البندلي - أصول الدين : 167 ، والايحي والجرجاني - المواقف وشرحه 2/ 429 ، القاضي عبد الجبار - المغنى : 15/ 304 وما بعدها ، احمد محمود صبحي - نظرية الإمامة : 111 .

(84) محمد رضا المظفر - عقائد الإمامية : 72 ، وانظر احمد محمود صبحي - نظرية الإمامة : 106 .



بل وجب عليهم ذلك ، وهو باطل بضرورة الدين والعقل » .

ب - عصمة الامام عند ابن تومرت : يثبت ابن تومرت للامام العصمة على وجه الصراحة والقطع ، فهو يقول : لا يكون الامام الا معصوماً من الباطل ، ومعصوماً من الضلال ومعصوماً من الفتن ، ومعصوماً من العمل بالجهل » .

ولم يورد للمهدي تفصيلاً لمناط العصمة في فكر الامام وعمله ، الا أننا نستنتج من أقواله أن العصمة تتعلق بجانبين أشار اليهما في قوله : « لا يصح الاتفاق الا باستناد الأمور الى أولى الأمر ، وهو الامام للمعصوم من الباطل والظلم » .

فالجانب الأول تتضمنه العصمة من الباطل ، وهي تعني عصمة الامام في الآراء والمبادئ والتعاليم التي يدعو اليها ويشر بها ، فهي كلها حق ولا يداخلها الباطل بحال من الأحوال كالكلب والجهل والابتداع وغيرها من الطرق المؤدية الى الخطأ ، وهو ما أكد في موضع آخر بقوله متحدثاً عن المهدي « انه معصوم فيما دعا اليه من الحق لا يجوز عليه الخطأ فيه » .

والجانب الثاني تتضمنه العصمة من الظلم ، وهو يتعلق بسياسة الناس والقيام على شؤونهم وتبدير أمورهم ، وقد أكد للمهدي عصمة الامام في تصرفاته في هذا الجانب ، وعبر عن ذلك بالعصمة من الفساد كما في قوله : « لا يقوم بحقوق الله الا العدل الرضا المعصوم من الفساد » .

والمقصود بالفساد في هذا المقام فساد الحكم بارتكاب المظالم وممارسة القهر والطغيان والتفريط في مصالح العباد ، وكثيراً ما كان للمهدي يستعمل لفظ الفساد في هذا المعنى ، حتى أصبح خاصاً به عند الاطلاق ، وأكثر ما كان يستعمله في حديثه

---

(85) نفس المصدر : 60 ، وانظر آفة أخرى وارد عليها من قبل الفرق الأخرى في : احمد حمود صبحي - نظرية

الامامة : 116 وما بعدها والبنلبي - أصول الدين : 277 .

(86) ابن تومرت - كتاب الامامة : 245 .

(87) نفس المصدر : 246 .

(88) ابن تومرت - كتاب القواعد : 257 .

(89) ابن تومرت - كتاب الامامة : 246 .

عن المرابطين ووصف ظلمهم وانحراف حكمهم ، وقد عقد في رسالة في بيان طوائف المبتلين باباً ترجم له بقوله : « باب في وجوب جهادهم [ أي المرابطين ] على العناد والفساد في الأرض » .

وفيما عدا هذين الجانبين مما يتعلق بسائر الأخطاء والمعاصي لا نجد للمهدي تفصيلاً وتوضيحاً لها إذا كانت جائزة في حق الإمام أو هو معصوم منها فتكون عصمته مطلقة ، إلا أن تكون إشارة مبهمة وردت في مقام الاستدلال على العصمة ، قد يفهم منها أنه يذهب إلى العصمة من مطلق المعصية ، وهي قوله : « . . . ولا يدفع الجور إلا بالعدل ، ولا تلغ المعصية إلا بالطاعة » ؛ ولكن التعميم الذي تنفذه المعصية ، وورودها في سياق المناطين المتقدمين ، ربما رجحنا أن القصد منها منصرف إلى المعصية في مجال العلوم والمبادئ التي يبلغها ، وبجمال سياسة الناس وإدارة شؤونهم ، وتخرج بذلك سائر أوجه التصرف الأخرى عن أن تكون منوطاً للعصمة .

وإذا كان الأمر كذلك ، فما هو موقع هذه العصمة التي قال بها المهدي من عصمة الشيعة ؟ من الواضح أن هذه العصمة هي درجة أقل من العصمة التي يشبها الشيعة لا يمتهم تلك التي تتصف بالشمول والاطلاق كما مر بيانه ، في حين تتسع عصمة المهدي كما هو راجح لبعض الأخطاء والمعاصي في غير المجالات التي حدها .

ويبدو أن ما ذهب إليه ابن تومرت من عصمة الإمام ليس إلا تعبيراً عن الشروط التي اشترطها أهل السنة والمعتزلة في الإمام ، ولكنه تعبير أكثر صفة الغلو ، بفعل القسوة في الأحداث التي أحاطت بابن تومرت في دعوته ، وهو الشأن في كثير من أفكاره المتعلقة بالإمامة خاصة ، والقرائن التي تجعلنا نميل إلى هذا الرأي هي التالية :

---

(90) ابن تومرت - رسالة في بيان طوائف المبتلون : 266 .

(91) ابن تومرت - كتاب الإمامة : 246 .

أولاً : ان الشروط التي اجتمعت عليها الفرق من أهل السنة والمعتزلة والخوارج ترجع الى محورين أساسيين : الأول بلوغ درجة من العلم تبوئ للاجتهاد في أصول الدين وفروعه . والثاني ، بلوغ درجة من العدالة تستجمع صفات الورع والاهتداء الى وجوه السياسة وحسن التدبير لشؤون الناس . وهذا المحوران يقابلان تماماً ذنك المناطين اللذين تعلقت بهما العصمة عند المهدي ، وهما : العصمة من الباطل ، ويقابلها العلم ، والعصمة من الظلم ، وتقابلها العدالة ، فهذا التوافق في مناط العصمة عند ابن تومرت ، ومناط الشروط عند الفرق التي ذكرناها قرينة على رجحان ما ذكرناه .

ثانياً : كان ابن تومرت ينسب العصمة أحياناً الى المهدي وأحياناً الى الامام باطلاق ، وقد تقدم لنا أنه جعل في سلسلة الأئمة الخلفاء الراشدين الأربعة ، فيكون هؤلاء مشمولين بالعصمة التي نسبها الى الإمام عامة ، ومن المستبعد أن ينسب اليهم عصمة بالمفهوم الشيعي ، وقد تحدث عن أبي بكر وعمر بالأخص حديثاً مطولاً دون أن يشير الى ذلك لا من بعيد ولا من قريب ، والحال أنه قد وصفها بسائر أوصاف العدالة والعفة وحسن السيرة ، وهو ما يقوم قرينة على أنه لا يقصد بالعصمة مفهومها الشيعي .

ثالثاً : لم نعرض في مؤلفات المهدي على تحديد حقيقة العصمة وبيان لعناصرها ، وإنما هو أثبتنا للامام دون شرح وتحديد ، وهو ما يسمح لنا بأن نفترض أنه استعمل العصمة في معناها اللغوي ، وهو المنع ، فيكون بذلك ما ذهب اليه من أن الامام لا يكون الا معصوماً من الباطل ومن الظلم ، مقصوداً به أنه لا يكون الا كافاً عن الباطل وعن الظلم ، ويقترّب حيثلذ معنى العصمة عند المهدي من معنى اشتراط العلم والعدالة عند سائر الفرق ، ولكن التعبير بلفظ العصمة مع اللاحق

(92) انظر شروط الامام في : القاضي عبد الجبار - للفتى : 10 (القسم 1) - 201 ، وما بعدها 208 ، وما بعدها ، البغدادي - أصول الدين 277 ، الأصفهاني - غلة للرام : 383 ، الايجي والجرجاني - للواقف وشرحه : 465/2 .

(93) انظر : ابن تومرت - كتاب الامامة : 248 - 249 .

عليه والمبالغة فيه الى جانب ما احاطه بشخص المهدي بعض أتباعه المفتونين به من تعظيم ، وما نسبوه اليه من كرامات وخوارق تصور العناية الالهية به جعل الدارسين والمؤرخين ينسبون اليه القول بالعصمة بالمفهوم الشيعي ، وهو ما عبر عنه ابن خلدون خاصة في قوله : « ولم يحفظ عنه فلتة في البدعة الا ما كان من وفاقه الامامية من الشيعة في القوم بالامام المعصوم » . ويسندون القرائن السابقة أن هذه العصمة التي ذهب اليها المهدي هي درجة وسطى بين عصمة الشيعة التي أثبتها للامام ، وبين شروط الامامة التي وضعتها سائر الفرق فيما يتعلق بالعلم والعدالة ، وهي تشبه أن تكون الدرجة المثلى لتلك الشروط التي اذا ما تحققت على الوجه الكامل ، اقترب حال من تحققت فيه من درجة العصمة بمفهومها الشيعي » .

جـ- دليل العصمة : أورد ابن تومرت استدلالاً على ثبوت العصمة للامام صياغته كالتالي : الامام مهمته أن يقاوم الباطل والظلم وينشر الحق والعدل ، والباطل والظلم لا يرتفعان الا بالحق والعدل ، ولذلك وجب أن يكون الامام معصوماً من الباطل والظلم حتى ينشر الحق والعدل .

(94) مثل البيهقي وشرح أئمة ما يطلب وابن القطان ، وقد حدد هذا الأخير فصلاً في نظم الجبان : 38 وما يعلما ، بعنوان « عصمة رضي الله عنه » ، ذكر فيه تلك المخاطر التي كانت تحيط بالمهدي في زججه من المشرق بجباجة ، وكان الله يخرجها منها سالماً دائماً ، ورغم أن تصوير هذه الأحداث في فاتها وإبراز العناية الإلهية فيها ، من شأنه أن يجعل المؤرخين اللادين يسرون قوله للمهدي بالعصمة تفسيراً شيعياً ، فإن هذا المفهوم للعصمة كما أورد ابن القطان ، وهو عصمة الله للمهدي من المخاطر يزيد ما رجحانه من أن العصمة التي قال بها للمهدي تفسر تفسيراً لغوياً لا عقدياً شيعياً .

(95) ابن خلدون - العبر : 471/6 ، وانظر السلاوي - الاستقصا : 73/2 .

(96) ذهب عبد الله بن حلام - الدعوة للوحدة بالمغرب : 293 الى أن العصمة التي قال بها ابن تومرت هي عصمة سنية من حيث أنها لم تخرج عما أثبت أهل السنة للأئمة من عصمة من الكذب والحياة والجليل ، وهذا رأي غير مستقيم ، لأن أهل السنة اثبتوا العصمة لهذا المسمى للنبي في حين أثبتوا ابن تومرت للامام ، وهو ما لا يراه أهل السنة ، فالامران مختلفان لاختلاف الجهة ، وقد كان هذا البحث في ص 227 فسر كون عصمة للمهدي عصمة سنية تفسيراً مخالفاً لما حدث به على أن هذه العصمة ليست الا الشروط التي وضعتها أهل السنة للامام في صورتها المثالية ، وهذا يقترب مما ذهبنا اليه آنفاً .

أما المقدمة الأولى فهي لا تحتاج الى دليل لظهورها . وأما المقدمة الثانية ،  
فدليلها أن الشيء لا يدفع الا بضده ، فلا تدفع الظلمة الا بالنور ، ولا يدفع  
الضلال الا بالهدى ، ولا يدفع الجور الا بالعدل ، ولا تدفع المعصية الا بالطاعة ،  
ولذلك فإن الامام لا يكون الا معصوماً من الباطل ليهدم الباطل ، لأن الباطل لا  
يهدم الباطل ومعصوماً من الضلال ، لأن الضلال لا يهدم الضلال ، وكذلك المضل  
لا يهدم الضلال ، وكذلك المفسد لا يدفع الفساد ، لأن الفساد لا يهدم الفساد ، وقد  
قال الله تعالى في هذا المعنى ﴿ وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فاتمهن ﴾ قال إني  
جاءتك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين ﴿ ( البقرة /  
124 ) . وفي هذا بيان شاف لكون الظالم لا يهدم الظلم ، ولا يقوم بالعدل أبداً ،  
ولذلك لا يناله عهد الله ﴿ .

ولم يرد هذا الدليل ضمن الأدلة المعتمدة عند الشيعة في اثبات العصمة  
للإمام ﴿ ، وذلك لأنه لا يخص معنى العصمة كما حدوه ، بل يتجه الى ما ينبغي أن  
يتوفر في الإمام من الكف عن الباطل والظلم ، وهو ما قد يكون ناتجاً عن امتناع  
ذاتي بمقتضى الورع ، ولا يلزم أن يكون على عصمة ، وإيثار ابن تومرت لهذا  
الدليل دون سائر الأدلة التي أوردتها الشيعة على عصمة الإمام يشير مجدداً إلى أنه لا  
يذهب بمعنى العصمة إلى ما يذهبون كما بيّناه آنفاً ، فهو دليل على ما ينبغي توفره في  
الإمام من شروط العلم والعدالة بدرجة الكمال ، أكثر مما هو دليل على وجوب  
العصمة بالمعنى الشيعي .

(97) ابن تومرت - كتاب الأملية : 244 - 245 .

(98) ورد عنهم دليل قريب منه ولكنه ليس نفسه ، وهو قولهم : الإمام مهتد دائماً ، وكل مهتد لا بد أن يكون مهتدياً ،  
إذ كيف يعطي الشيء من قبله ، فوجب أن يكون مهتدياً دائماً ، كما ورد عنهم من الأملية التعليلية الآية التي  
استدل بها للهدى المذكورة أعلاه ولكن مع خلاف في وجه الاستدلال . انظر : أحمد محمود صبحي - نظرية  
الأملية : 126 وما بعدها ، والأصحح - للواقف : 466/2 .



## الفصل الرابع

### الايمان والفعل الانساني

#### I - الايمان :

يمكن أن نستجلي رأي المهدي في الايمان اعتياداً على آراء متفرقة وردت في تأليفه ، ومن خلال بعض مواقفه العملية أثناء قيامه بالدعوة ، وأثناء مواجهة المرابطين فيما سلط عليهم من الأحكام ، وأطلق عليهم من الصفات والاسماء التي تعكس رأيه في حقيقة الايمان والكفر .

#### 1 - عناصر الايمان :

بماذا يتعقد الايمان وتكتمل حقيقته ، هل بالتصديق القلبي فقط ؟ أم بالتصديق والقرار ؟ أم بهما معاً مع العمل بالجوارح ؟ تلك هي المسألة الأساسية التي تناولها المتكلمون بالبحث ، وانطلقوا منها الى بحث مسائل فرعية أخرى ، فماذا كان موقف ابن تومرت من هذه المسألة ؟ .

جاء في رسالة العموم والخصوص تعريف للايمان هو التالي :

« الايمان في اللغة التصديق بالشيء ، يقال آمن فلان بكذا ، أي صدقه ، وآمن بالوثن وبالسحر ، أي صدقهما ، ثم ان الشرع خصصه وتصره على الذي يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاءت به رسله ، حتى اذا قيل مؤمن ، لا يعقل منه الا المؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاءت به رسله ، فمتى لم يؤمن بهله الأشياء ، فلا يسمى مؤمناً في الشرع » .<sup>(1)</sup> . ويدل من هذا التعريف أن المهدي يميل الى اعتبار الايمان تصديقاً بالقلب كما هو مذهب الأشاعرة ، اذ يعرفون الايمان بأنه « التصديق للرسل فيما علم مجيبه به ضرورة ، تفصيلاً فيما علم تفصيلاً ، واجمالاً فيما علم اجمالاً » .<sup>(2)</sup>

(1) ابن تومرت - رسالة في أصول الفقه : 186 .

(2) الايمى - المواقف : 2 / 454 ، وانظر : البندلي - أصول الدين : 247 .

وقد أورد المهدي في نفس هذا السياق جملة من الأحاديث ، يفيد محتواها بطريقة ضمنية أن الإيمان يتعقد بالتصديق القلبي ، ومن بينها حديث معاذ بن جبل عن الرسول ﷺ أنه قال : « ما من عبد يشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً عبده ورسوله ، الا حرمه الله على النار ، قال يا رسول الله ، أفلا أخبر بها الناس فيستبشروا ، قال : إذا يتكلموا » .

لكننا نجد في مواطن أخرى يتجه بحقيقة الإيمان نحو جعل العمل بالجوارح جزءاً منها بحيث لا تتعقد الا بانعقاده كما ذهب اليه سائر الفقهاء وأصحاب الحديث والمعتزلة والخوارج وابن حزم ، وهو ما يفيد قوله : « انما ينفع قول لا إله إلا الله بالتزامها واعتقادها والعمل بها ، ومن قلها ولم يلزم حقيقتها ، وخالف فعله قوله ، لم ينفعه القول بها » ، فقوله : لم ينفعه القول بها ، أي لم يتعقد السبب الذي يجعله يفوز بالنجاة ويدخل الجنة وهو تحقق الإيمان .

وجاء في رسالة القواعد ما يؤكد هذه الوجهة حيث ورد قوله : « ان المعطل بالأفعال كالمعاند بالأقوال فيما يتعلق بهما من الأحكام » ، ومقتضى هذا القول أن تخلف الأفعال يؤدي الى انتقاض حقيقة الإيمان ، كما يؤدي اليه الجحود والمعاندة بالقول .

وقد أورد البيهقي قصة جرت للمهدي بمدينة تونس ، يسفر موقفه فيها عن تبنيه لهذا الفهم للإيمان - أي جعل العمل عنصراً من حقيقته - ، وذلك أنه لما كان المهدي بتونس شهد الجمعة ، وبعد الفراغ من صلاتها صلى على الجنائز ، فنظر الامام الى جنازة من وراء الناس ، فقال لهم : لم لا تصلون على هذه الجنازة ؟ قالوا له : هو يهودي ، وكان يصلي ، فقال : أفيكم من يشهد له بالصلاة ؟ فقال الناس

(5) انظر : ابن تومرت - رسالة في أن التوحيد هو أساس الدين : 274 وهذا الحديث أخرجه مسلم في كتاب الإيمان .

(6) انظر : ابن حزم - الفصل ... : 137/3 وما بعدها .

(7) ابن تومرت - كتاب القواعد : 256 .

(8) ابن تومرت - كتاب القواعد : 256 .



نعم من كل جانب ومكان ، فقال لهم : قد شهدتم له بالايان m . ومن بين أن  
الايان الذي عناه المهدي ليس منحصرأ في الصلاة ، وإنما هي جزء منه ، وقد اعتبر  
ذلك شاهداً على ما في القلب من التصديق . أما إذا علم فراغ القلب ، فإن كل عمل  
حينئذ يصبح لا قيمة له ، ولا يتعقد به ايمان ، وهو ما أكده في موطن آخر اذ يقول :  
« العبادة لا تصلح إلا بالايان والاخلاص ، والايان هو التصديق ، وأي عبادة تصلح  
لن لا تصديق له ؟ فمن قال أن العبادة تصلح دون تصديق ولا اخلاص فقد  
كابر » (8) .

ونعثر في رسالة التوحيد على ما يزيد رأي المهدي في هذه المسألة وضوحاً ،  
وذلك من خلال شروط وضعها لكي يكون الايمان صحيحاً ، وقد ترجم لذلك  
بقوله : « باب في تقييد لا إله إلا الله بتقييدات في الشريعة غير بلق على اطلاقه  
منها » ، وهو يهدف بذلك الى أن يضبط صورة للايمان الصحيح بتحديد عناصره ،  
ورسم أركانه . ونلاحظ بهذا الصدد أن المهدي كثيراً ما يستعمل لفظ التوحيد بمعنى  
الايان وقد سمي أصحابه بالموحدين إشارة الى ما تحقق فيهم من شروط الايمان  
وعناصره كما كان يراها .

أما تلك الشروط التي عبر عنها بالتقييدات فهي التالية :

أ - أن يكون الايمان عن علم لا عن ضلله ، ولعله في هذا يحترز من الايمان  
التقليدي .

ب - أن يكون عن يقين لا عن شك .

ج - أن يكون عن اخلاص لا عن شرك .

د - أن يصحبه العمل ، ويتعد عنه الاتكال .

هـ - أن يتطابق فيه القول باللسان مع التصديق بالقلب .

(7) انظر : البندق - أخبار المهدي : 34 .

(8) ابن تومرت - رسالة في العبادة : 221 .

و- أن يخلص فيه القصد لله تعالى .

ز- أن يثبت ويستمر حتى الموت<sup>٩٩</sup> .

يتبين من هذه الشروط أن الملهدي يعتبر أن الإيمان الصحيح المطلوب في الشرع هو الذي يستجمع عناصر ثلاثة : التصديق القلبي ، والاقرار اللساني ، والعمل بالجوارح<sup>١٠٠</sup> ، وليس ما ورد آنفاً من إطلاق الإيمان على التصديق الا إطلاقاً للكل على جزء من أجزائه . وبهذا المعنى يكون ابن تومرت متفقاً في تحديد حقيقة الإيمان الصحيح مع عامة الفقهاء والمحدثين ومع الخوارج والمعتزلة وابن حزم كما سبقت الإشارة إليه ، غالياً للأشاعرة والماتريدية في قصرهم الإيمان على التصديق القلبي<sup>١٠١</sup> .

## 2 - مرتكب الكبيرة :

إذا كان الإيمان لا ينعقد الا باجتماع العناصر الثلاثة الأتمة الذكر ، فإلى أي حكم يؤول الأمر عندما يتنقض واحد منها ويتعطل ؟ وأي اسم يطلق على المعطل ؟ لم يختلف المتكلمون كثيراً في حكم من عطل التصديق أو الاقرار واسمه ، فالأول منافق ، والثاني ان لم يكن لعذر - كالإكراه على النطق بالكفر - كان تعطيله شاهداً على ما في القلب من الجحود ، وإنما كثر الخلاف فيما يطلق على معطل العمل من الأسماء ، وماذا يصير إليه من الأحكام ، وأكثر ما كان الجدل دائراً في خصوص مرتكب الكبائر ، باعتبار أن ارتكاب الكبيرة هو المظهر الجلي لتعطيل العمل ، فماذا كان رأي ابن تومرت في مرتكب الكبيرة ؟ .

نجد حديثاً للملهدي في تارك الصلاة باعتباره مرتكباً لكبيرة ، وقد أورد جملة من الآيات والأحاديث تؤيد إلى تكفير تارك الصلاة ، منها قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا

(9) ابن تومرت - رسالة في أن التوحيد هو أساس الدين : 274 .

(10) من القرائن على أن عنصر العمل يعتبره عنصر صفة لا عنصر كمال ، أنه ساقه ضمن هذه الشروط التي تعتبر كلها شروط صفة يؤيد اختلافها إلى انتقاض الإيمان .

(11) انظر رأي الأشاعرة في : البتليدي - أصول الدين : 247 وما بعدها والأبيجي - للواقف : 454/2 ، الرازي -

المحصل : 237 . وانظر رأي الماتريدية في كتبه التوحيد : 373 .

الذين آمنوا لا تتخلوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء واتقوا الله أن كنتم مؤمنين". وإذا ناديتم إلى الصلاة اتخلوها هزواً ولعباً ذلك بأنهم قوم لا يعقلون» ( المائدة 57 - 58 ) ، فقد أثبت الله هؤلاء الكفر وسأهم كفاراً باتخاذهم الصلاة هزواً ولعباً ، وتركهم لها . ومنها ما رواه مسلم من طريق جابر بن عبد الله أن الرسول ﷺ قال : « بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة » (12) . ومنها ما رواه النسائي من طريق سليمان بن بريدة أن الرسول ﷺ قال : « العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة ، فمن تركها فقد كفر » (13) . وينتهي المهدي من هذه الأدلة إلى أن تارك الصلاة كافر ، لكن على سبيل الترجيح لا على سبيل القطع لوجود أدلة أخرى معارضة لها لكنها لا تدانيها في القوة (14) .

إلا أن هذا التكفير ليس إلا خاصاً بكبيرة ترك الصلاة ، وهو ما نستفيد من استدلال المهدي على كفر تارك الصلاة من جهة الإجماع ، بما ذكره الترمذي من أن أصحاب محمد ﷺ كانوا لا يكفرون بشيء من الذنوب إلا بترك الصلاة (15) . فالحديث واضح الدلالة على تخصيص الكفر بترك الصلاة من بين مرتكبي الكبائر . فما هو حال مرتكبي الكبائر من سائر المعاصي الأخرى ؟ .

يبدو أن المهدي يؤول بمعطل عنصر العمل متمثلاً في مرتكب الكبيرة إلى درجة الفسق ، فذلك هو اسمه كما قصره الشرع عليه ، وهو مقتضى قوله في الحديث عن الفسق : « قصره الشرع على المصرّ على المعاصي والفواحش ، فكل من أصر على معصية فهو فاسق » (16) ، فهذا القول يفيد أن ارتكاب الكبيرة يؤدي إلى انتقاض

(12) أخرجه مسلم في كتاب الأيمان .

(13) أخرجه النسائي في كتاب الصلاة .

(14) انظر : ابن تومرت - رسالة في الصلاة : 84 - 85 . ومن الأحاديث المروية التي أوردها حديث عبادة بن الصامت قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « خمس صلوات كتبت الله على العبد ، فمن جاء بهن لم يضر منهن شيئاً استخفافاً بحقهن كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة ، ومن لم يأت بهن لم يمس له عند الله عهد ، إن شاء عليه ، وإن شاء أدخله الجنة . » ( أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة ، باب فيمن لم يوتر ) .

(15) انظر : نفس المصدر والصفحة .

(16) ابن تومرت - رسالة في أصول الفقه : 186 .

الايمان وزواله باعتباره اختلالاً بعنصر العمل الذي هو شرط صحة كما تقدم ، ولكنه لا يؤدي الى الكفر ، بل الى الفسق ، فالفسق اذاً درجة مستقلة مخالفة للايمان ومخالفة للكفر .

وهذا الرأي هو نفسه الذي انتهى اليه من بين سائر المتكلمين المعتزلة وابن حزم . فقد ذهب المعتزلة الى أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً خلافاً لما يقوله للرجعة ، ولا يسمى كافراً على ما يقوله الخوارج ، وإنما يسمى فاسقاً<sup>(17)</sup> ، وتلك هي منزلة بين المنزلتين التي جعلوها أصلاً من أصولهم الخمسة . وذهب ابن حزم الى أن الايمان له عدة أضداد من بينها الفسق ، وهو ترك العمل بالفرائض ( أي ارتكاب الكبائر ) ، وتلك منزلة غير الكفر الذي هو تعطيل التصديق بالقلب أو الاقرار باللسان<sup>(18)</sup> . وبذلك يكون المهدي قد التقى في مرتكب الكبيرة ، مع المعتزلة وابن حزم ، وخالف الأشاعرة الذين يعتبرون أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن<sup>(19)</sup> ، ويقولون انه مطيع بايمانه عاص بفسقه<sup>(20)</sup> .

وإذا ما ضممنا آراء المهدي السابقة الذكر في حقيقة الايمان وفي مرتكب الكبيرة الى بعضها ، كانت خلاصة رأيه في الايمان أن حقيقته لا تنعقد الا بتكامل عناصره الثلاثة : التصديق والاقرار والعمل ، فإذا ما تعطل أحد العناصرين الأولين فهو الكفر ، وإذا ما تعطل العمل بارتكاب الكبائر اصراراً فهو الفسق ، الا أن يكون ترك الصلاة فالأرجح أنه الكفر .

(17) انظر : القاضي عبيد الجبار - شرح الأصول الخمسة : 701 .

(18) انظر : ابن حزم - الفصل : 3/ 154 - 35 . ولكن ابن حزم في موضع آخر ( الفصل : 4/ 4 وما بعدها ) يفتي أن يكون الفسق منزلة غير الكفر والايمان ، ويبت أنه لا درجة سواهما ، ويحل الى أن الانسان يأتي آمهالاً هي ايمان ويكون بحسبها مؤمناً ، ويأتي آمهالاً هي فسق ، ويكون بحسبها فاسقاً ، فهو مؤمن من وجه وفسق من وجه ، وعمل كل فإن الثابت عنده أن الفسق درجة في التسمية وإن لم تكن درجة في الحكم .

(19) الايجي - المواقف : 2/ 458 .

(20) انظر : الرازي - المحصل : 239 . وقد ذكر أن مرتكب الكبيرة عند المعتزلة لا يسمى مؤمناً ولا كافراً ، وعند جمهور الخوارج كافراً ، وعند الأزارقة مشترك ، وعند الزيدية كافراً نعمة ، وعند الحسن البصري منافي . وانظر أيضاً مختلف الأئمة في ذلك في : المترجمي - الترجيد : 329 وما بعدها ، والايجي - المواقف : 2/ 458 وما بعدها .

### 3 - التقوى :

تحدث المهدي عن التقوى باعتبارها درجة من درجات الايمان ، وقال في معناها اللغوي : انها الاتقاء من الشيء كائناً ما كان ، يقال اتقى من الأسد ومن المطر ، ومن جميع ما يمكن أن يتقى منه ، أي احتذى منه .

وأما المعنى الشرعي فإن المتقي هو الذي يمثل أوامر الله ، ويحجب نواهيه ، وكل من لا يمثل أوامر الله ويحجب نواهيه فلا يسمى في الشرع متقياً . ولا تتحقق التقوى باتقاء أمر واحد مع التادي في مخالفة أوامر أخرى ، ومن هنا يظهر خطأ من اعتبر اتقاء الشرك وحده هو التقوى على الحقيقة ، بل لا بد من اتقاء الشرك بالقلب ، واتقاء المعاصي بالعمل<sup>(21)</sup> .

وينبغي هذا المفهوم للتقوى على حقيقة وحلة الدين ، فالدين وحلة لا يتبعض ، فمن منع فريضة واحدة ، كمن منع الفرائض كلها ، ومن منع عقلاً فما فوقه ، كمن منع الشرع كله ، والتادي على ذرة من الباطل كالتادي على الباطل كله<sup>(22)</sup> .

وبهذا المفهوم للتقوى يتبين انها درجة رفيعة في الايمان يستكمل فيها عناصره الأتفة الذكر ، ويتطابق فيها تمام المطابقة التصديق بالقلب مع ما يقتضيه من العمل بالجوارح .

### 4 - التوبة :

ليست التوبة من مبحث الايمان كما درج عليه المتكلمون ، الا أننا نوردنا ضمن هذا للمبحث لعلاقتها بحقيقة الايمان عند المهدي ، فقد رأينا يقيد مفارقة المعاصي والفواحش بالاصرار عليها ، حتى يستحق مقترفها اسم الفاسق ، وهذا يقتضي أن ارتكاب الكبيرة بغير اصرار ( أي عندما تعقبه التوبة ) لا يؤول الى الفسق ، أو لا يبقى بعده الفسق .

(21) ابن تومرت - رسالة في أصول الفقه : 187 .

(22) ابن تومرت - كتاب القواعد : 256 .

وعرف المهدي التوبة بأنها : الرجوع من المعصية الى الطاعة ، فكل من رجع من المعصية الى الطاعة فهو تائب في الشرع » .

وأهم ما يلفت الانتباه في رأي المهدي في التوبة ، أنه يعتبر أن التوبة لا تكون صحيحة حتى تكون اقلاعاً عن جميع المعاصي ، أما من استمر على معصية واحدة فلا توبة له وإن اقلع عن سائر المعاصي الأخرى » . وهذا خلاف ما ذهب اليه أكثر المتكلمين على اختلاف فرقهم كما قاله الرازي : « قال الأكثرون : التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض صحيحة » . وذكر ابن حزم « ان الجبائي [ أبا هاشم ] المعتزلي ومحمد بن الطيب الباقلاني ذهبا من بين جميع الأمة الى ان من كانت له ذنوب فإنه لا تقبل له توبة من شيء منها حتى يتوب من الجميع ، وأتبعهما على ذلك قوم » . وعن أتبعهما في ذلك القاضي عبد الجبار اذ يقول : « اما شيخنا أبو هاشم ، فقد ذهب الى أنه لا تصح التوبة عن بعض القبائح مع الاصرار على البعض ، وهو الصحيح من المذاهب » .

وهذا التشديد من المهدي في التوبة ، ربما قصد منه أن يكون دافعاً لاجتناب المعاصي جميعاً حينما توجب النفس الى الرشd في بعض الأحيان وبمناسبة بعض المعاصي ، فيكون استعدادها لاجتناب البعض مؤدياً الى اجتناب الكل ، لما حصل من العلم بأن حقيقة التوبة هي اجتناب الكل . ويدل هذا التشديد على ما يوليه المهدي من اهتمام فائق ومكانة كبرى للجانب العملي السلوكي من حياة المسلم ، تلك المكانة التي يبرزها جعله لعنصر العمل عنصراً من حقيقة الايمان تنتقض بانتقضه ، وجعله لمعطلة ( مرتكب الكبيرة ) آيلاً الى الفسق خالياً من الايمان ، ثم تتأكد هذه

(23) انظر : ابن تومرت - رسالة في اصول الفقه : 186 - 87 .

(24) نفس المصدر والصفحة .

(25) الرازي - اصول الدين : 131 .

(26) ابن حزم - الفصل ..... : 13/4 .

(27) القاضي عبد الجبار - شرح الاصول الخمسة : 799 .

المكانة بأن تكون التوبة مشروطاً فيها استجماع الأعمال كلها بالانتهاء عن تعطيل أي جزء منها<sup>288</sup> .

## II - الفعل الانساني :

من أهم القضايا التي تناولها الاسلاميون عموماً والمتكلمون خصوصاً قضية الفعل الانساني . ومدار البحث في هذه القضية هو ما اذا كان الانسان يصدر في أفعاله عن قدرته واختياره ، أو يصدر عن تقدير إلهي مسبق يسوقه في طريق ليس له فيه من حرية اختيار . ويتفرع من هذا المحور الأساسي مسائل أخرى في سبيل توضيحه وتدعيمه ، مثل مسألة التكليف ، واستطاعة الانسان ، والثواب والعقاب .

ولم يكن لابن تومرت تأليف مباشر في هذه القضية ، ولكنه تناول جوانبها في مناسبات مختلفة ، بما نستطيع من خلاله أن نثني ملامح رأيه فيها ، ونستعمل في سبيل ذلك الى توضيح موقفه في المسائل التالية : القدر الإلهي ، التكليف ، الاستطاعة ، الثواب والعقاب .

### 1 - القدر الإلهي :

يثبت المهدي لله تعالى قدراً مطلقاً في حق المخلوقات جميعاً ، فليس هذا العالم وما فيه من أجسام وأحداث الا صورة لتقدير إلهي سابق ، « فكل ما ظهر وجوده بعد عدمه من أصناف الخلق في ملك الباري سبحانه سبق به قضاء » وقدره : الأرزاق مقسومة ، والآثار مكتوبة ، والأنفاس معدودة ، والأجال معدودة ، لا يستأخر شيء عن أجله ، ولا يسبقه ، ولا يموت أحد دون أن يستكمل رزقه ، ولا يتعدى ما قدر له<sup>289</sup> .

ويشمل هذا القضاء الإلهي<sup>290</sup> حياة الانسان وأفعاله أيضاً ، « فكل ميسر لما

(288) للقصد بملك القرائض حسب .

(289) ابن تومرت - العقيدة : 236 .

(30) قيل في الفرق بين القضاء والقدر ان القضاء هو الأحكام الإلهية بوقوع المكنات حسب مشيئته ، والقدر هو وقوع تلك للمكنات وخروجها من المدم الى الوجود حسب القضاء الإلهي . ولم يراع المهدي هذه الطريقة في استعمالها مترادفين ( انظر : المتردي - التوحيد : 305 وما بعدها ) .

خلق له ، وكل منتظر لما قدر له ، من خلق للنعيم مسير لليسرى ، ومن خلق للجهيم مسير للعرى ، السعيد سعيد في بطن أمه ، والشقي شقي في بطن أمه ، كل ذلك بقضائه وقدره ، لا يخرج شيء عن تقديره ، ولا تتحرك ذرة فيما فوقها في ظلمات الأرض الا بقضائه » 236 .

وكل ما هو مقضى به من قبل الله تعالى سيناله الوقوع لا محالة على سبيل الحتم ودون زيادة أو نقصان ، « فكل ما سبق به فضله وقدره ، واجب لا محالة ظهوره ، وجميع المخلوقات صادرة عن قضائه وقدره ، أظهرها الباري سبحانه كما قدرها في أزليته من غير زيادة ولا نقصان ، لا تبديل في المقدور ، ولا تحويل في المحتوم » 237 .

ولم يثر قضاء الله وقدره لغير أفعال الانسان خلافاً مهما بين المتكلمين ، وإنما الذي أثار خلافهم القضاء بهذه الأفعال وتقديرها ، لما ينشأ عليه من ترتيب لمسؤولية الانسان ، واستحقاقه الثواب والعقاب . ويبدو من أقوال المهدي السابقة أنه من الذين يثبتون القدر الإلهي مطلقاً ، ويؤكدون أن أفعال الانسان مشمولة له ، وقد التقى في ذلك مع الأشعرية ، كما قررها أبو الحسن نفسه في الابانة 238 ، وقبل أن يزورها أصحابه تفصيلاً وتطوراً .

## 2 - تكليف الانسان :

إذا كانت أفعال الانسان مقدرة من قبل الله ، فهل بقي من معنى لتكليفه بأن يأتي أشياء وينتهي عن أخرى ؟ لقد كان ابن تومرت - رغم اثباته المؤكد للقدر الإلهي - يهتم بالتكليف اهتماماً متزايداً ويتناوله بالحديث في عدة مواضع من رسائله .

فالتكليف عنده نافذ على الانسان بمقتضى إنسانيته ، دون تقييد بزمان أو بحالة مخصوصة ، وهو ماضى الى يوم القيامة دون ارتفاع ، قال المهدي في ذلك :

(31) ابن تومرت - العقيدة : 236 .

(32) نفس المصدر : 236 - 37 .

(33) انظر : الأشعري - الأباة : 225 وما بعدها ، حيث يورد مجموعة من الأحاديث يستدل بها على ثبوت القدر الإلهي وشموله لأفعال الانسان .



« ان التكليف ثبت على جميع العباد ، وأنه لا يتخصص بالأعيان ، وأنه دائم ما دامت السماوات والأرض ، وأنه لا يتقيد بالزمان ، وأن الله إذا أثبت التكليف لا يمكن جمعه ولا دفعه ولا رفعه من مخلوق بوجه ولا سبب » . وهذا الرأي قريب من رأي المعتزلة في التكليف ، اذ يجعلونه أمراً حتماً لا يتصور انفكاكه عن الانسان لأنه لطف به من قبل خالقه ، ولطف الخالق بعباده لا يتخلف لزوماً ، وهو بالتالي مخالف للمذهب الأشاعرة الذين يعتقدون أنه « كان جائزاً من الله عز وجل أن لا يكلف عباده شيئاً » ، الا أن يكون مجال حديثه وقوع التكليف لا جوازه في العقل ، ولكننا نرجح أن يكون قصده اثبات لزوم التكليف عقلاً ، والاطلاق الذي يتضمنه قوله « وأنه لا يتخصص بالأعيان » قرينة على ذلك .

والانسان لكي يكون مكلفاً لا بد أن يتوفر فيه شرطان أساسيان : أولهما درجة من العقل تبلغ الى مقام الاستدلال ، ولا يكفي في ذلك درجة التمييز . والثاني فهم الخطاب الإلهي ، ويبدو أن قصده بفهم الخطاب ، هو توفر للمعدات التي تمكن من فهم الخطاب ، لا حصول الفهم بالفعل ، وذلك لأنه جعل فهم الخطاب صفة للعاقل ، وتخلفه صفة لغير العاقل ، اذ يقول « العاقل هو الذي يتأتى منه الاستدلال وفهم الخطاب ، وغير العاقل هو الذي لا يتصف بهما أو أحدهما ، اذ لا يصح التكليف مع فقدهما أو فقد أحدهما » ، ومن البين أن العاقل رغم امتلاكه لمعدات الفهم ، قد لا يحصل له فهم الخطاب فعلاً ، كما إذا تجاهل الخطاب ولم يتجه الى فهمه ، ومناطق التكليف إنما هو الأول لا الثاني .

أما أساس التكليف من جهة الخالق فهو الأوامر الظاهرة ، وليس الله بمكلف عباده بمجرد مشيئته ، دون أن يكون في ذلك خطاب ، قال المهدي في ذلك : « ان

(34) ابن تومرت - كتاب القواعد : 255 .

(35) انظر في ذلك - القاضي عبد الجبار : اللغني ( التكليف ) 11 / 484 وما بعدها ، وما قاله : « انه تعالى لو لم يكلف من ذكرنا ، [ من تحقق فيه شروط ذكرها ] لأش ذلك الى كونه عبداً لومغراً بالفتح ، فلذا استحال ذلك على الله جل وعز ، فلا يصح بملها الا وجوب التكليف وبنت وجوبه » .

(36) البغدادي - أصول الدين : 149 ، وانظر : الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد : 176 .

(37) ابن تومرت - رسالة في المحدث : 211 .

الله لا يكلف بالنيوب ، انما يكلف بالظواهر ، وانه لا يكلف بالمشيئة ، انما يكلف بالامر» .

والتكليف الإلهي منوط بطاقة الإنسان على الفعل ، فليس الله بمكلف عباده بما لا طاقة لهم به « ان الله لا يكلف بما لا طاقة به » . وليس هذا الحكم جارياً على ما هو واقع من التكليف الإلهية فحسب ، بل يتعدى ذلك الى أصل التكليف في حق الله تعالى ، فالعقل يحكم « باستحالة تكليف ما لا يطلق » ، ويشهد على ذلك دليان :

الأول : ان ما لا يطيقه الانسان مستحيل الوقوع منه ، والله تعالى لا يكلف بالمستحيل لما في ذلك من العبث ، والعبث محال عليه .

الثاني : ان الله عليهم بطاقة عبده ، رؤوف بهم ، ولذلك فإنه لا يحملهم على ما لا يطيقونه» .

ومن البين أن المهني يخالف في هذا الرأي الأشاعرة الذين يذهبون الى « أن الله تعالى له أن يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه » ، تماشياً في ذلك مع رأيهم في أن الله لا يقبح منه شيء ، وكل ما يفعله فهو العدل . ويتطابق رأيه هذا مع مذهب المعتزلة حيث ذهبوا الى منع التكليف بما لا يطلق ، لأنه قبيح ، والقبيح محال صدورهم من الله تعالى» . عل أننا نلاحظ أن قوله هذا لا ينسجم مع ما رأيناه من اثباته للمشيئة المطلقة لله تعالى ، وقد كان متضيقاً مع الأشاعرة في المقدمة ، ولكنه خالفهم في النتيجة اللازمة عنها ، فبدا في ذلك شيء من التضارب بين آرائه .

---

(38) ابن تومرت - كتاب القواعد : 255 .

(39) ابن تومرت - نفس المصدر والصفحة .

(40) ابن تومرت - رسالة في العبادة : 225 .

(41) انظر : ابن تومرت : رسالة في العبادة : 225 ، وقد استتجنا الدليلين من قوله : « ... لو كان ما كلفوه

مستحيلاً لامتنع وجوهه ، والبري سبحانه المعلم الحكيم ، لا يكلف عبده بالمستحيلات ، ولا يعلم هل ما لا يطلق » .

(42) النزالي - الاقتصاد في الاعتقاد : 178 ، وانظر مثلاً : الرزقي - أصول الدين : 85 .

(43) انظر في ذلك : القاضي عبد الجبار - المفنى : 367/11 ، وشرح الأصول الخمسة : 396 .

مع هذا الاثبات الملح للتكليف كما قرره المهدي ، يبرز سؤال مهم هو التالي : أي معنى يبقى لهذا التكليف اذا كان الانسان قد قرر مصيره أزلاً ، وكتب اذا ما كان من اهل السعادة ، أو من اهل الشقاوة ، بمقتضى القضاء الإلهي كما أثبت ابن تومرت ؟ لا نجد من المهدي توضيحاً مباشراً لهذا الاشكال بين الصلة بين هذا التكليف وبين الارادة الانسانية ، ويبين ما اذا كان لقدرة الانسان دور في أفعاله في نطق القدر الإلهي الذي قال به . ولكننا سنحاول ان نتبين معالم رأيه في ذلك من خلال حديثه في الاستطاعة وفي الثواب والعقاب .

### 3 - الاستطاعة :

الاستطاعة أو القوة أو الطاقة كلها أسماء دالة على القدرة<sup>(44)</sup>، ومعناها واحد ، ولكن لفظ الاستطاعة اشتهر استعماله بين المتكلمين .

وقد اختلف الباحثون من المتكلمين في استطاعة الانسان على الأفعال ، ما حقيقتها ؟ وهل تحصل له قبل الفعل أم مقارنة له ؟ وهل هي صالحة للفعل والترك ، أو للفعل فقط ؟ وكانت لهم في ذلك مذاهب شتى تجاوزت في عددها عدد الفرق الأساسية ، لما أصبح من كثرة في الآراء في نطق الفرقة الواحدة ، ولكن غتلف هذه الآراء تستمد أسسها العامة من التسليم بأن الانسان يخلق أفعاله ، أو التسليم بأن خالقها هو الله .

وقد ذهب بعض المعتزلة مثل بشر بن المعتز (210 هـ / 825 م) وثيامة بن أشرس (213 هـ / 828 م) وأبي الحسين الخياط (300 هـ / 912 م) ، الى أن الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح وسلامتها من الآفات<sup>(45)</sup> . وتابعهم في ذلك الرازي من الأشاعرة اذ يقول : « المختار عندنا أن القدرة هي عبارة عن سلامة الأعضاء وعن المزاج المعتدل . . . الا أن هذه القدرة لا تكفي البتة في حصول الفعل ، فإذا انضمت الداعية الجازمة اليها ، صارت تلك القدرة مع هذه الداعية

(44) انظر : القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة : 393 .

(45) انظر في ذلك : الأشعري - المقالات : 1/300 ، الجليل - الاتصال : 80 ، الأبي - للوفات : 20/98 .

الجازمة سبباً مقتضياً للفعل المعين» ، فتكون الاستطاعة بهذا التفسير معنى  
عديماً ، اذ هي الخلو من الموانع البدنية الحائلة دون الأفعال .

وذهب بعض المعتزلة مثل العلاف ومعمّر ، وسائر الأشاعرة الى ان الاستطاعة  
هي امر زائد عن الصحة ، وهي من جنس الأعراض ، وهي صفة وجودية تمكن  
الانسان من القيام بالفعل» ، ولم يزدوا على هذا بياناً لحقيقتها ، فبقى مفهومها  
يكتنف الغموض ، ولم يتحصل منه سوى أنها معنى وجودي غير سلامة البدن به  
يكون الفعل .

وذهب بعض المتكلمين مثل الماتريدي وابن حزم الى أن الاستطاعة مركبة من  
المتعينين جميعاً . فللماتريدي يعتبر القدرة مشتملة على قسمين : أحدهما سلامة  
الأسباب وصحة الآلات ، والثاني ، معنى لا يقلر على تين حله بشيء يصار اليه  
سوى أنه ليس الا للفعل ، لا يجوز وجوده بحال الا ويقع به الفعل عندما يقع  
معه» . ومن الواضح أن هذا الكلام في القسم الثاني يعكس الغموض الذي أشرنا  
اليه آنفاً . وقد كان ابن حزم أكثر وضوحاً ودقة حينما اعتبر الاستطاعة تشتمل على  
امرين : « أحدهما قبل الفعل وهو سلامة الجوارح وارتفاع الموانع . والثاني لا  
يكون الا مع الفعل ، وهو القوة الواردة من الله تعالى بالمون والخذلان ، وهو خلق  
الله تعالى للفعل فيمن ظهر منه وسمى من أجل ذلك فاعلاً» .

وتبعاً لهذا التحديد لمفهوم الاستطاعة كان تحديد زمن وجودها وطبيعة دورها .  
فاجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة توجد في الانسان قبل القيام بالفعل ، وهي  
متعلقة بالفعل وضده ، أي انها صالحة للضدين» ، وهذا الرأي يعكس حرية

---

(46) الرازي - أصول الدين : 83 .

(47) انظر : الأشعري - المقالات : 299/ 1 - المواقف : 98/ 2 .

(48) للماتريدي - التوحيد : 256 .

(49) ابن حزم - الفصل : 25/ 3 .

(50) انظر في ذلك : القفاصي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة : 396 ، والأشعري - المقالات : 300 ، والابجي -  
للمواقف : 106 / 2

الإنسان في الاختيار بين الأفعال ، ويؤدي الى أن الإنسان هو الذي يصنع أفعاله .  
وأما الأشاعرة فذهبوا الى أن الاستطاعة لا تكون الا مع الفعل ، أي أنها لا توجد الا  
حال حدوثه<sup>(51)</sup> ، كما أنها لا تتعلق بالضدين بل تكون محضة لفعل واحد لا على  
سبيل الانفراد بإحداثه - لأن عدته هو الله - ولكن على سبيل الاقتران به فحسب كما  
رأه الأشعري ، أو على سبيل الاشتراك في إحداثه بوجه من الوجوه مع القدرة الإلهية  
كما رأه ، أغلب الأشاعرة من بعده ، لتجوزهم اجتماع قدرتين على مقدور واحد ،  
وتلك هي حقيقة الكسب الذي تخلوه منهياً في أفعال الإنسان<sup>(52)</sup> .

أما الماتريدي وابن حزم فقد جعلوا - كما يتبين من كلامهما السابق - القسم  
الأول من الاستطاعة واقعاً قبل الفعل ، وعلفاً وجود الثاني بوجود الفعل ، الا ان  
الماتريدي كان أقرب الى المعتزلة في اعتباره لتأثير استطاعة الإنسان في فعله<sup>(53)</sup> ، في  
حين كان ابن حزم أقرب الى الأشاعرة في اعتباره فعل الإنسان مخلوقاً لله ، ومن  
الغريب أن يجعل ذلك قسماً من استطاعة الإنسان ، ولكنه لكي يخفف من هذا  
التضارب علق إمكان الفعل وبالتالي مسؤولية الإنسان فيه بالقسم الأول من  
الاستطاعة وهو الصحة وارتفاع الموانع<sup>(54)</sup> .

بإزاء هذه الآراء المختلفة نجد ابن تومرت يثبت للإنسان استطاعة ، ويجعلها  
من مظاهر الكمال ، وينفي عنه الاضطراب والجبرية ويعتبرها من مظاهر النقص ،  
وهو مقتضى قوله : « كمال المحدث بالعلم والاستطاعة ، ونقصه بالجهل  
والاضطراب »<sup>(55)</sup> .

وفي تحليل مفهوم الاستطاعة يقسمها المهدي الى قسمين : قسم راجع الى

(51) انظر : الرازي - أصول الدين : 83 ، والأبي - للواقف : 106/2 .

(52) انظر : الأبي - للواقف : 379/2 ، وانظر نقداً للكسب في : القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة :  
363 وما بعدها .

(53) انظر بحثاً في ذلك لمحمود قاسم - مقدمة تحقيق نتائج الأذلة : 112 وما بعدها .

(54) انظر : ابن حزم - الفصل ... : 26/3 .

(55) ابن تومرت - رسالة في المحدث : 211 .

ذات الانسان ، وقسم راجع الى العوامل الخارجة عنه والتي تمكنه من القيام بالأفعال مثل الآلات والعدد والوسائل المختلفة ، وما يمنا في هذا الصدد هو القسم الأول باعتباره يتعلق بقدرة الانسان الذاتية على الفعل .

وتنقسم هذه الاستطاعة الذاتية الى أربعة أنواع مترابطة ، اذا تحققت جميعها تمت للانسان الاستطاعة ، واذا بطل واحد منها تخلفت وبطلت ، وهذه الأنواع هي :

أ - الاستطاعة بالجوارح ، وبطل باختلال الجوارح .

ب - الاستطاعة بالقوة ، وينافيا الضعف بمحلها ، والفرق بينهما أن الأولى مراعى فيها أحاد الجوارح منفردة ، والثانية مراعى فيها جملة البدن .

ج - الاستطاعة بالعلم ، وينافيا الجهل وسائر اضداد العلم .

د - الاستطاعة بالاختيار ، وينافيا الاضطراب .

ويدعو من هذه العناصر رغم افتقارها الى الدقة والضبط ، أنها تجمع في شرح مفهوم الاستطاعة بين الاستعداد البدني المتمثل في الصحة والخلو من الآفات ، وبين الاستعداد النفسي المتمثل في الاختيار بين الفعل والترك ، وهو ما يقترب من رأي الماتريدي في الاستطاعة كما رأيناه آنفاً .

ولم نعتز على قول للمهدي يبين دور هذه الاستطاعة التي أثبتتها للانسان في احداث الفعل ، الا ان شارح اعز ما يطلب نسب للمهدي القول بالكسب ، وان قدرة الانسان ليست بمخترعة للأفعال ولا مبدعة لها ، وإنما هي تكتسبها بعد خلقها من قبل الله تعالى ، وما قاله في ذلك بصدد شرح قول المهدي : انحصر الفرع في فعل وترك : « الفعل معلوم وهو الاثبات به على وجه الكسب ، لا على جهة الاختراع ، اذ الاختراع والايحاء والاحداث والخلق والابداع والانشاء والبرء من برا الله الخلق يبرؤ هم برء وبروء أي خلقهم ، كل ذلك بمعنى ، وهو من فعل الواحد

القهار رب السماوات والأرض وما بينهما العزيز الغفار ، وإنما يتصرف المخلوق باكتسابه لمفروغ منه تلم الخلق ﴿٥٧﴾ . وقد نقل عنه أيضاً تعريفاً للكسب ، ولكننا لم ننتبه في مخطوطة الشرح لطمس أصاب بعض كلماته ، إلا ان نحاول اتمام تلك الكلمات تخميناً ، قال الشارح : « قال المعصوم رضي الله عنه مسفراً عن حقيقة الكسب : فأما معنى الكسب فهو أن الله تعالى خلق للعبد [ طمس بمقدار كلمة لعلها : حركات ] كثيرة ، وخلق له مع أحدهما [ طمس بمقدار كلمتين لعلها : الاختيار فذلك ] الاختيار هو الذي يسمى كسباً » ﴿٥٨﴾ . وإذا صح ما خناه في الكلمات المطموسة فإن رأي ابن تومرت في قلرة الانسان على الفعل يصحح قريباً من رأي الأشعرية في قولهم بأن الله يخلق في الانسان القدرة ، ويخلق فيه الفعل ، واقتراضها هو الكسب ، إلا أن ابن تومرت عبر عن القدرة بالاختيار ، وهو ما يتماشى مع تحليله السابق للقدرة اذ جعل الاختيار عنصراً من عناصرها .

#### 4 - الثواب والعقاب :

ان التكليف يترتب عليه الثواب والعقاب ، فبعد قيام الحجة على الإنسان بظهور المعجزات القاطعة بصلدق الأنبياء ، يكون متحملاً لتبعة أعماله بمقتضى الاختيار الذي هو متمكن منه ، يقول للمهدي : « اذا ظهرت الدلالة على صدق الرسول ، فمن أعرض حيثلده العقاب ، ومن أجاب وامتلل فله الثواب » ﴿٥٩﴾ .

إلا أن ما يناله الإنسان من الثواب ليس وليداً لما قام به من أفعال الطاعة ، ولكنه وليد لمحض التفضل الإلهي ، ويمكن للمخالق تعالى أن يعاقب المطيع والمعاصي على السواء ، ويكون ذلك منه محض العدل « فكل نعمة منه فضل ، وكل نقمة منه عدل ، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » ﴿٦٠﴾ .

(57) مجهول - شرح أعز ما يطلب : 232 و .

(58) نفس المصدر والصفحة .

(59) ابن تومرت - رسالة في العبادة : 226 .

(60) ابن تومرت - العقيدة : 237 ، وانظر : التسي - الأنوار للينة : 6 ط ، وابن عباد - الدرة للشيدة : 34 ط ،

ان هذا القول تأكيد لما كان ذهب اليه المهدي من اطلاق المشيئة الإلهية ، واعتبار أنها متعالية عن المقاييس الانسانية في تقدير الحسن والقبح ، والخير والشر . وقد كان في هذا الرأي مقتضياً اثر الأشاعرة ، متأثراً بالأخص بقول الغزالي : « ان الله تعالى اذا كلف العباد فاطاعوه ، لم يجب عليه الثواب ، بل ان شاء أنابهم وان شاء عاقبهم ، وان شاء أعدمهم ولم يحشرهم ، ولا ييالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين » .

يتبين مما تقدم ان موقف المهدي من الفعل الانساني ليس واضحاً تمام الموضوع ، وذلك بسبب الاهمال في بيان الوفاق بين القدر الإلهي المحتوم الذي يشمل الحوادث ومن بينها أفعال الانسان ، وبين التكليف الذي ينسب على قدرة انسانية أحد عناصرها الاختيار ، فما هو دور هذه القدرة الانسانية في نطق ذلك القدر ؟ وما هو مبرر التكليف بلزاء ثواب الله وعقابه المتعلقين بالمشيئة الإلهية دون طاعة العبد وعصيانه ؟ ذلك ما لم يبينه ابن تومرت بدقة ووضوح . ولكننا مع هذا لا نعتبر المهدي جبرياً كما ذهب الى ذلك بعض الدارسين ، بل نعه - كما تبين من تحليله للاستطاعة والتكليف - من الذين يعتبرون لقدرة الانسان دوراً في الاختيار في نطق القدر الإلهي الشامل ، ولكن أعوزه الربط المقتنع بين هذين الطرفين ، كما أعوز ذلك من قبله القائلين بهذه الوجهة مثل الأشاعرة ، وابن حزم .

### III - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

وردت آيات وأحاديث كثيرة تأمر المسلمين بالقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن

(61) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد : 182 ، وقد ذهب للمتزلة الى عكس ذلك ، فقالوا : ان الطاعة لا يكون عليها الا الثواب ، والعصيان لا يكون عليه الا العقاب ، وأجروا ذلك على سبيل المزوم . انظر : رابع في : الفاضل عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة : 614 ، وما بعدها وانظر تفصيل المسألة في : الايجي - لمواقف : 2/ 446 وما بعدها .

(62) نذكر على سبيل المثال ، الفرد بل الذي يقول : « كان المهدي يقول بالقضاء والقدر المطلق على ملهيب الجبرية منكراً حرية الإرادة ، وبينما كان في تمارض مع الملتهيب العقلية ، بل ومع الملتهيب الأشعري في الكسب والاستطاعة » - الفرق الاسلامية في الشبال الاثريتي : 272 .



المنكر» ، منها قوله تعالى : ﴿ كُتِبَ خَيْرَ أَمَةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَهُمْ عَلِيمُونَ بِاللَّهِ ﴾ ( آل عمران / 110 ) ، وقوله ﷺ في حديث حليفة : « والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهين عن المنكر أوليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه ، ثم تدعونه فلا يستجاب لكم » .

وبناء على هذه الآيات والأحاديث ، اجتمعت الفرق الاسلامية على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على المسلمين ، وهو ما عبر عنه القاضي عبد الجبار بقوله : « لا خلاف بين الأمة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، إلا ما يحكى عن شذوذه من الامامية لا يقع بهم ويكلامهم اعتداد » .

ولكن مع هذا الاتفاق في الوجوب ، كان هناك تفاوت بين الفرق الاسلامية في درجة تنزيل هذا الواجب في كل من مجالي النظر والتطبيق . وقد كان المعتزلة أكثر الفرق احتشالاً به في مجال النظر اذ جعلوه أصلاً من أصولهم الخمسة التي بنوا عليها عقائدهم واعتبر القاضي عبد الجبار أن « من خالف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً ، وقال : ان الله تعالى لم يكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً ، فإنه يكون كافراً ، لأنه رد ما هو معلوم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله ودين الأمة ، فإن قال : إن ذلك مما ورد به التكليف ، ولكنه مشروط بوجود الامام ، فإنه يكون مخطئاً » ، ولم يكونوا مقصرين فيه في مجال التطبيق ، بل كانت لهم صولة في مقاومة المنكر سواء على مستوى العقائد أو على مستوى ممارسة الحكم » .

(63) قال القاضي عبد الجبار- شرح الأصول الخمسة : 141 : للمعروف هو كل فعل عرف فاعله حبه أو دل عليه ، والمنكر هو كل فعل عرف فاعله كبه أو دل عليه .

(64) أخرجه مسلم ، وانظر مجموعة من الأحاديث في هذا السياق في رياض الصالحين للنووي : 89 .

(65) القاضي عبد الجبار- شرح الأصول الخمسة : 741 . وانظر أيضاً : ابن حزم- الفصل : 11/5 . وقد نقل الجرجاني عن الأملوي أن بعض الفرق رفضت قولاً : ان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يميز إلا بنصب الامام- شرح المواقف : 478/2 .

(66) هي : التوحيد والعمل والتميز بين الترتين والوجد والوحيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

(67) القاضي عبد الجبار- شرح الأصول الخمسة : 126 .

(68) انظر : عبد الجبار النجار ( بالاشتراك ) - للمتزلة بين الفكر والعمل : 46 وما بعدها .

الا أن فرقة الخوارج كانت أكثر الفرق تنزيلاً لهذا المبدأ في مجال العمل ، فكلما رأى الخوارج منكراً من معكوم أو حاكم تداعوا الى تغييره في كثير من الامراع الى استعمال السيف في غير مبالاة بما قد تكون عليه النتيجة من انتهاء عن المنكر أو تماد عليه أو إلحاح فيه<sup>(69)</sup> ، وقد أدت هذه المغالاة منهم في تنزيل هذا الواجب الى تلك السلسلة المتصلة الحلقات من الثورات التي شهدناها تاريخهم ، مستهدفة بالأخص الحكم الأموي والحكم العباسي باللغة من التطرف الى ما عرف عند الأزارقة بمبدأ الاستعراض الذي يقتل فيه المسلمون جزافاً في أسواقهم ومواطن سلمهم<sup>(70)</sup> .

وقد كان الامام الغزالي من أكثر الأشاعرة احتشالاً بهذا المبدأ ، حيث خصص له كتاباً بأكمله في الاحياء ساء كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقد صور أهمية هذا الواجب ومبلغ الفساد الذي يصيب المسلمين بتركه في قوله : « ان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدين ، وهو المهمل الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين ، ولو طوي بساطه وأهمل علمه وعمله لتعطلت النبوة واضمحلت الديانة ، وعمت الفترة ، وفشت الضلالة ، وشاعت الجهالة ، واستشرى الفساد ، واتسع الحرق ، وخربت البلاد ، وهلك العباد ، ولم يشعروا بالهلاك الا يوم التناد<sup>(71)</sup> » .

وقد اختار المسلمون طريق التدرج في تغيير المنكر من الأسهل الى الأصعب ، ومن الأقل ضرراً الى الأكثر دون أن يؤدي الى إلحاق ضرر أكبر من ضرر المنكر نفسه ، وهو ما عبر عنه الغزالي بدرجات الاحتساب وقال فيها : ان أولها التعرف ، ثم التعريف ، ثم النهي ، ثم الوعظ والنصح ، ثم السب والتعنيف ، ثم التغيير باليد ، ثم التهديد بالضرب ، ثم إيقاع الضرب وتحقيقه ، ثم شهر السلاح ، ثم الاستظهار فيه بالاعوان وجمع الجنود<sup>(72)</sup> ، وهذا التدرج مبني على أن الغرض من

(69) ذهب بعضهم الى أن من شروط القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يغلب على الظن أن القيام به لا يؤدي الى مفسدة أعظم منه ، انظر : القفني حيد الجبار - شرح الأصول الخمسة : 142 ومبطلها وأحمد محمود صبي - في علم الكلام : 174 .

(70) انظر : الشهرستاني - الملل والنحل 1/ 45 ، والبندلي - الفرق بين الفرق : 82 .

(71) الغزالي - احياء علوم الدين 2/ 302 .

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر ، فمتى حصل هذا الغرض بالأمر السهل لا يجوز العلول عنه الى الأمر الصعب ، وهو ما يشير اليه قوله تعالى : ﴿ وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى أمر الله ﴾ ( الحجرات / 9 ) . فبدأ أولاً باصلاح ذات البين ، ثم بالقتال ان لم يرتفع الغرض الا بهما .

وأشد ما وقع فيه الاختلاف بين الفرق في هذا الواجب هو تطبيقه على الأئمة والحكام ، هل يجوز الخروج عليهم ، وشهر السيوف في وجههم أولاً يجوز ؟ وقد ذهب غالب أهل السنة الى أن ذلك لا يجوز تقديرأ منهم لما يؤدي اليه من الفتنة التي يكون ضررها أعظم من الجور الذي يمارسه الامم ، فيختل بذلك شرط أساسي من شروط القيام بهذا الواجب وهو أن يظن أنه لا يصير موجباً لثوران فتنة ، وقد عبر الغزالي عن هذا المعنى أوضح تعبير اذ يقول : لا يجوز من درجات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الأمراء والسلطين ، الا التمرير والوعظ ، وأما المنع بالهتف فليس ذلك لأحد الرعية مع السلطان ، فإنه يحرك الفتنة ويبعث الشر ، وأما التخشين في القول ، فإن كان يحرك فتنة تتجاوز القاتل لم يجر أيضاً .

والى خلاف هذا الرأي ذهب بعض أهل السنة وجميع المعتزلة والخوارج والزيدية وابن حزم وقالوا : ان سل السيوف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب اذا لم يكن دفع المنكر الا به ، وعلق أكثر هؤلاء القيام بهذا الواجب بأن يكون أهل الحق في عصاة يمكنهم الدفع ، ولا يباسون من الظفر ، وقد وجد

(72) نفس المصدر : 324/2 .

(73) انظر : القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة : 741 .

(74) انظر هذا الخلاف في : الأشعري - مقالات الاسلاميين : 157/2 .

(75) انظر : الأبيي - المواقف : 478/2 .

(76) الغزالي - الاحياء : 337/2 .

(77) انظر : ابن حزم - الفصل : 12/5 ، وقد أورد جملة من أسماء الصحابة والسلف الذين كانوا يميلون الى الرأي الأول ، وجملة من الذين كانوا يميلون الى الرأي الثاني ، وانتصر هو لسل السيوف موقفاً في ذلك عدة أدلة .

هذا الرأي تطبيقاً له في تلك الثورات الكثيرة على الأمراء ، التي ساهم فيها بالأخص الخوارج والزيدية كما ساهم فيها المعتزلة وأهل السنة .

ولم يكن الاختلاف بين الرأيين الا نتيجة للاختلاف في تقدير ما يحصل للمسلمين من النفع أو الضرر ؛ فمن ذهب الى المنع قدر أن ما بأيدي السلاطين من القوة وأسباب البطش يؤدي الى شر عظيم يصيب المسلمين في حالة الخروج عليهم قد يفوق الشر الذي يصيبهم بسبب الجور ، ومن ذهب الى الايجاب قدر أن فساد السلطان وجوره يؤدي الى انتقاض الدين جملة ، لأنه القيم على تنزيله في الحياة الاجتماعية للأمة ، وانتقاض الدين فساد لا يضلحه بحال الفساد الحاصل بسبب الفتنة عند الخروج على السلطان الجائر .

وعند المهدي ابن تومرت احتل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر درجة عظمى من فكره ومن سلوكه ، حتى ليتمكن ان نعتبر أن هذا المبدأ كان محوراً لحياته فكراً وعملاً منذ شروعه في رحلة العودة الى وطنه الى آخر أيامه ، ويدل أن المهدي تشرب بوعي وعمق متزايدين قول أستاذه الغزالي الأنف الذكر : ان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدين ، ولو طوى بساطه وأهمل علمه لبطلت النبوة واضمحلت الديانة ، فقد اعتمل هذا الكلام في نفسه ، ورجع به الى أصله من القرآن والحديث ، ليأخذ آخر الأمر بكل عمق بعده اللغوي المتمثل في إيمانه الجازم به ، وبعده العملي المتمثل في القيام به سلوكاً ابتداءً بتغيير أصغر المنكرات بشوارع مكة والاسكندرية ، وانتهاء الى محاربة السلطان المرابطي بمراكش .

وقد أدرج المهدي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن واجب أعم منهما

---

(78) أغلب فرق الخوارج كانت لما تولدت على سلاطين عهدنا ، ونلكر على سبيل المثال من ثورات الزيدية ثورة زيد بن علي سنة 122 هـ . وحركة محمد بن عبد الله التقي الزكية سنة 145 هـ ، ( انظر : فضيلة عبد الأسير انشامي - تاريخ الفرقة الزيدية : 79 وما بعدها ) ومن الثورات التي ساهم فيها المعتزلة ثورة يزيد بن الوليد ، وثورة محمد وإبراهيم ابني عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب على المتصور ( انظر : عبد المجيد النجار بالاشتراك ) - للمعتزلة بين الفكر والعمل : 64 وما بعدها ، ومن ثورات أهل السنة ثورة عبد الله بن الزبير على الأمويين .

(79) انظر : قولدزيرو - ابن تومرت : 85 وما بعدها .

يشملها معاً سواء « القيام بأمر الله » ، وهو مفهوم يشمل العمل على انفاذ كل ما أمر الله بانفاذه ، والعمل على منع كل ما أمر الله بمتنه مهما كان صغيراً أو كبيراً ، وهو ما يفهم من قوله : « ان الفساد لا يجوز التاجي على قليله وكثيره ، وأن من منع فريضة واحدة كمن منع الفرائض كلها ، وأن من منع عقلاً فما فوقه كمن منع الشرع كله ، وأن التاجي على ذرة من الباطل كالتاجي على الباطل كله » . كما يبلو هذا المفهوم الشامل للقيام بأمر الله في سيرته العملية حيث كان لا يمر بمنكر الا عمد الى تغييره ، وقد رأينا في رحلة رجوعه مشاهد كثيرة من تكسير دنان الخمر ، وتخطيم آلات الطرب ، وتشتيت الجموع الالهية باختلاط الرجال والنساء ، ووعظ الأمراء والتخشين لهم في القول ، ثم سل السيف في وجه السلطان .

هذا المفهوم الشامل للقيام بأمر الله جعله ابن تومرت واجباً فورياً لا يجوز فيه تأخير ، وهو مقتضى قوله : « القيام بأمر الله واجب ، وأنه على الفور لا يجوز فيه التأخير » (80) ، ويسدو أنه يجعله فرضاً عينياً لا كسائياً كما يذهب اليه المعتزلة والأشاعرة (81) ، وهو ما يظهر من قوله : « ان الفساد يجب دفعه على الكافة ، وان الفساد لا يجوز التاجي على قليله وكثيره » (82) ، وهذا الوجوب العيني إنما اقتضاه مفهوم التعميم ، الذي أصبح به القيام بأمر الله مساوياً لمطلق الدعوة الى الله ، وهي واجب عيني في حق من توفرت فيه القدرة عليه .

ويبلغ القيام بأمر الله عند المهدي درجة من الأهمية يكون هنا مقدماً على النفس والمال ، فلو علم أن القيام بأمر من أمور الله فيه هلاك النفس أو ضياع المال ، لكان القيام به مع ذلك واجباً ، وهو مفاد قوله : « ان مراعاة القيام بأمر الله أولى من مراعاة اراقة الدماء ، وذهاب النفوس والأموال » (83) . وقد كان المسلك العملي الذي سلكه المهدي في الدعوة يؤكده هذا المفاد ، حيث رأيناه غير ما مرة يعرض نفسه

(80) ابن تومرت - كتب القواعد : 256 .

(81) نفس المصدر والصفحة .

(82) انظر : القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة : 148 والايحي - اللواقف : 2/ 478 .

(83) ابن تومرت - كتب القواعد : 256 .

(84) نفس المصدر والصفحة .

للهلاك في سبيل القيام بتغيير المنكرات مثلما حصل له في السفينة بعد الخروج من الاسكندرية ، اذ همّ المسافرون بالقائه في البحر لما أراق خمرهم ودعاهم الى الصلاة ، ومثلما حصل له بمراكش ، اذ طلبه السلطان لاراقة دمه لما أغلظ له القول وحرش به الناس . ويزيد للمهدي في بيان هذا المعنى ، امعاناً في تأكيد وجوب القيام بأمر الله ، وتشنيع التقصير فيه ، فيثبت ان القعود عن مقاومة المنكر لا يبيء باثم الترك فحسب ، بل هو في درجة القيام بالفساد والاعانة عليه « فإن من ترك دفع الفساد كمن أعان بنفسه وماله » (85) .

وبهذا التصوير لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يكون ابن تومرت قد تجاوز المعتزلة في تأكيدهم على هذا المبدأ ، اذ جعلوا من بين شروط القيام به أن يعلم القائم به أو يغلب على ظنه أنه لا يؤدي الى مضرة في ماله أو في نفسه ، اذا كانت تلك المضرة مؤثرة في حاله (86) ، ولم يعتبر هو هذا الشرط فقدم القيام بأمر الله على النفس والمال ، وهو بذلك يلتقي مع الخوارج الذين لا يبالون في سبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأنفسهم وأموالهم (87) .

ومن أوضح عناصر القيام بأمر الله وأكدها عند ابن تومرت مقاومة السلطان الجائر ، الذي يسلك معه في سبيل تغيير جوهر درجات مرتبة : من التعريف بمظاهر الجور والفساد ، الى الوعظ والارشاد ، الى التخشين في القول ، الى سل السيف واشهار الحرب ، وقد سلك هو نفسه هذه الدرجات المترتبة مع علي بن يوسف سلطان مراكش (88) ، الذي لم تجدد معه سبل القول في التغيير ، فانتقل الى سبيل الفعل ، وعمد الى التغيير بالقهر وسل السيف .

وقد جعل ابن تومرت مقاومة السلطان الجائر ضرباً من الجهاد في سبيل الله ، فهو واجب عيني على القادر عليه ، مثلما الجهاد في سبيل الله واجب على كل مسلم ،

(85) نفس المصدر والصيغة .

(86) القاضي عبد الجليل - شرح الأصول الخمسة : 143 .

(87) انظر : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الخوارج في : حيار طاهي - آراء الخوارج الكلامية : 138/1 .

(88) انظر ما سبق ص 98 وما بعدها .

وهو ما يتضمنه قوله في الحث على محاربة المرابطين : « واعلموا وفقكم الله أن جهادهم فرض على الأعيان على كل من فيه طاقة على القتال ، واجتهدوا في جهاد الكفرة الملتزمين ، فجهادهم أعظم من جهاد الروم وسائر الكفرة بأضعاف كثيرة ، لأنهم جسموا الخالق سبحانه وأنكروا التوحيد وعاندوا الحق » . ولا يخفى ما في هذا التقرير من مغالاة أبرزها بوضوح ضعف التعليل الذي عقب به على تأكيده لكون جهاد المرابطين أعظم من جهاد الروم بأضعاف كثيرة ، فالتجسيم وانكار التوحيد وعناد الحق أكثر ظهوراً وتأصلاً عند الكفرة من الروم وغيرهم منها عند المرابطين .

ويورد المهدي مجموعة من الاستدلالات على وجوب محاربة السلطان الجائر مقتبساً من القرآن والحديث ، ومن صور الواقع الذي كانت تجري به سيرة حكام المرابطين ، ومن تلك الأدلة دليل لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق الذي قال فيه : « اجتمع الأمة قاطبة خلفها وسلفها على أن الظالم لا يعان على ظلمه ، ولا يجوز طاعة في معصية الله ، لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ، لما رواه عبد الله بن عمر عن النبي ﷺ أنه قال : على المرء المسلم السمع والطاعة ما لم يؤمر بمعصية ، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة ، إلى غير ذلك من الأخبار الصحيحة مما يطول تتبعها ، وتحريم طاعة المخلوق في معصية الله معلوم من دين الأمة ضرورة ولا يحتاج فيه إلى بسط الأدلة » .

ولما كانت طاعة المخلوق في معصية الخالق محرمة ، أصبح العصيان والمقاومة واجبين ، ولا يكون ذلك إلا بجهاد الجائرين حين لا تجدني معهم سبل الوضوء ، وهو ما نزل به المهدي على حال المرابطين إذ يقول : « فجهاد الكفرة الملتزمين قد تعين على كل من يؤمن بالله واليوم الآخر ، لا عذر لأحد في تركه ، ولا حجة له عند الله ،

(89) ابن تومرت - من رسالة يكتب أنصار للمهدي للبيدق : 9 ( ط : باريس 1928 ) .

(90) ابن تومرت - من رسالة يكتب أنصار للمهدي للبيدق : 2 . والحديث أخرجه أبو داود في كتب الجهاد ، باب في الطاعة .

فإنهم سعوا في هدم الدين ، وإماتة السنة ، واستعباد الخلق ، ومحاذا على الفساد في الأرض وعلى العدو والطغيان . . . » (91) .

وفي هذا السياق ينقد ابن تومرت رأي من لا يجوز الخروج على السلطان الجائر بما أخذ به شديد المآخذة الفقهاء المساندين للمرابطين الذين « تسموا باسم العلم ، ونسبوا أنفسهم الى السنة ، وتزينوا بالفقه والدين ، وتعلقوا بالكفرة » (92) ، وذلك لما كانوا يدعون اليه الناس من طاعة السلطان ، وما يقولونه من تحريم الخروج عليه ، وهم في ذلك لا يصمدون عن حق رأوه ، بل عن هوى وتلبس وحيلة لصيانة دينهم ، وتحقيق رغائبهم ، فقد قالوا للناس : « طاعتهم لازمة [ أي طاعة المرابطين ] ، والانقياد اليهم واجب عليكم ، مع علمهم بعناد الظلمة للحق ، وخروجهم عن السبيل ، وقالوا لهم : عليكم السمع والطاعة في كل ما أمروكم به ، مع علمهم بأنهم لا يأمررون الا بالباطل والفساد والضللال ، وهلاك الحرث والنسل ، وقالوا لهم : تلزمكم طاعتهم في ذلك كله أتباعاً لأهواء الكفرة وإفتراء على الله » (93) .

ولما كان هؤلاء الفقهاء يتمنون الى أهل السنة ، وما كان رأيهم في منع مل السيف على السلاطين خوف الفتنة الا استمداداً مما ذهب اليه غالب أهل السنة في ذلك كما رأيناه ، فإن مأخذتهم بهذا العنف ليست الا مؤاخذه لرأي أهل السنة وعلى رأسهم الغزالي ، وإشارة من ابن تومرت الى أن بناء هذا الرأي يعود الى جنود من القعود عن البذل ، واستمرار حياة الدعة والنعيم ، وهو اتهام كان يراود أيضاً الخوارج والمعتزلة وغيرهم ممن يقولون بالخروج .

يتبين مما تقدم أن ابن تومرت ذهب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الى أقصى ما ذهبت اليه سائر الفرق الاسلامية سواء على مستوى الفكر أو على مستوى

---

(91) ابن تومرت - الرسالة المنظمة : 105 - 106 .

(92) نفس المصدر : 107 .

(93) نفس المصدر : 108 .



العمل ، فقد بلغ به في الوجوب الى درجة وجوب الدعوة الى الله والجهاد في سبيله ، ويشبه ان يكون بذلك قد جعله جزءاً من العقيلة ، وهو ما يفسر بجلاء ذلك الالحاق الدائب في القيلام به على صعيد السلوك في أصغر المظاهر وفي أعلاها ، وباستعمال كل السبل من التعريف الى السيف . ولو جمعنا مختلف الآراء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند مختلف الفرق الاسلامية وأخذنا في كل عنصر منه أكثرها تشدداً ، لكانت الصورة الحاصلة هي مذهب ابن تومرت ، وفي هذا نجد تفسيراً لبعض مظاهر الغلو التي وقع فيها عند تقرير هذا الواجب وعند تطبيقه .



## الفصل الخامس

### الآراء الأصولية الفقهية

#### I - تمهيد :

لم يكن ابن تومرت - بحسب ما بين أيدينا من مؤلفاته - من العلماء المبرزين في الفقه وأصوله ، وإنما كانت له فيها مشاركة نلمح فيها من الحلق ومملكة التصرف ما ينسب إليه بأنه كان متهيئاً لأن يصبح فقيهاً أصولياً مبرزاً ، لو لم يوجه همه الى الحياة السياسية التي لا تسمح احداثها المتلاحقة العنيفة بفرصة التأمل العميق في تخاريج الفقه ودقائق أصوله .

ولقد ترك المهدي عدة رسائل في هذا المجال ، أهمها في أصول الفقه « رسالة في أصول الفقه » ، وعدة مباحث أصولية في كتاب أحز ما يطلب ، وأهمها في الفقه « رسالة في الصلاة » ، وكتاب الطهارة وكتاب تحريم الخمر ، الى جانب رسائل أخرى تضم مجموعة من الأحاديث في مواضيع فقهية» .

وكان في هذه الرسائل يبرز الجانب الاصلاحى الذي هدفت اليه دعوته ، أكثر مما كان يبرز الجانب العلمى متمثلاً في التحقيق والتضريع وتقصى المسائل ، وذلك سواء بالنسبة للمادة نفسها أو بالنسبة للمنهج الذي عرضت به .

ويظهر هذا الجانب الاصلاحى في أصول الفقه في التركيز على شرح حقيقة الأصل الذي ترجع اليه الفروع الفقهية ، ومختلف أحكامه ، وطرق ثبوته ، وكيفية رجوع الفروع اليه ، وفي البيان الاجمالى لأصول الشريعة ، وهو ما قرره في كتاب أحز ما يطلب ، ويعتبر هذا العمل منه تنبيهاً لأهل المغرب بأهمية هذا العلم ، وحسناً

(1) انظر ما سبق في آثار ابن تومرت ص 153 .

ضمناً على تعلمه والأخذ به حيث لم يكن عندهم رائجاً ، ولا كان الفقهاء يؤصلون عليه ما يتدروسونه من الفروع ، فلما رأى ابن تومرت ما آل اليه الفقه في العهد للرابطي خاصة من اغراق في التقليد والاجترار ، قصد الى أن يبعث فيه الحركية والحيوية بما يصار اليه لما يتشظى العلم بأصول الفقه الذي يبين أصول الشريعة وأحكامها وطرق الاستنباط منها ، فجاءت رسائله في ذلك جارية على سبيل التمهيد والاثارة أكثر مما هي مقررة للمسائل مفصلة لها .

وتظهر النزعة الإصلاحية في الفقه في الصبغة التربوية المتمثلة في اختيار مواضيع شديدة الصلة بالجانب الروحي ، كموضوع الصلاة والجهاد ، لتكون مدخلاً عندما تتكيف بها النفس لتقبل سائر التعاليم الفقهية في المجالات الأخرى . ولعل المهدي كان يتوحي أن يؤلف رسائل أخرى في فقه المعاملات ، ولكن المنية وافته قبل أن يؤسس المجتمع الذي وضعه هدفاً لدعوته ، والذي تبرز حاجته الملحة الى فقه المعاملات ، فكانت بذلك ضرورة الإصلاح الاجتماعي مقتضية منه أن يقدم الجوانب التربوية في الفقه . كما تظهر تلك النزعة أيضاً في عرض مسائل الفقه مقرونة بأدلتها من النصوص ، وهي ظاهرة كانت غالبة عند فقهاء أهل المغرب ، وقصد المهدي منها الى تأسيس فقه ينطلق من أصوله ، ويستمد أحكامه منها مباشرة ، وهو تطبيق لذلك التنظير الأصولي الآنف الذكر مندرج في إطار إصلاح الفكر الشرعي .

ويتبين مما تقدم سواء في الفقه أو في أصوله ، أن المنزع الذي كان مسيطراً على رسائل ابن تومرت فيها هو منزع التأصيل ، أي الرجوع بفروع الفقه الى أصولها المستنبطة منها ، وهو ما كان يشغل ذهنه باستمرار ، وتجري به بياناته النظرية ، كما تجرئ عليه تقريراته الفرعية الجزئية ، ولذلك فإننا سنتخذ من هذا المشغل محوراً أساسياً لما نتعرضه من آراء ابن تومرت في هذا الفصل .

## II - منزع التأصيل عند ابن تومرت :

ذكرنا سابقاً أن أهل المغرب من الفقهاء كان لهم عزوف عن دراسة الأصول

(2) انظر ما سبق ص 51 .

(3) انظر ما سبق ص 51 وما بعدها .

التي تستنبط منها الأحكام ، وولوع بتقرير الفروع الفقهية وتفصيلها رجوعاً إلى أقوال الأئمة والناقلين عنهم ، وقد كان لهذه النزعة ظهور مبكر بالأندلس منذ القرن الثالث حيث كان أحد الفقهاء المرموقين وهو أبو القاسم أصبغ بن خليل (ت 273 هـ / 886 م) يفتي الناس لمدة خمسين عاماً ، في حين أنه لم يكن له علم بالحديث ولا معرفة بطرقه ، بل كان يبايعه ويطن على أصحابه ، وكان متعصباً لرأي أصحاب مالك ولابن القاسم من بينهم خاصة ، بل نقل عنه أنه كان يقول : لأن يكون في تابوتي رأس خنزير أحب إلى من أن يكون فيه مسند ابن أبي شيبة ٥ .

وفي عهد المرابطين ازدادت هذه النزعة استفحالاً بما قد تأسست عليه الدولة من روح « فروعية » بثها الفقيه عبد الله بن ياسين ، ثم رعاها بعده وبثها أمراء الدولة بتشجيعهم للفقهاء وإشراكهم في السلطة وتزكية منهجهم في إقامة الفروع على الفروع دون رجوع إلى الأصول ، وهو ما صورته بدقة ووضوح عبد الواحد المراكشي متحدثاً عن عهد علي بن يوسف بن تاشفين إذ يقول : « لم يكن يقرب من أمير المسلمين ويخطئ عنده إلا من علم علم الفروع ، أعتى فروع مذهب مالك ، فنفت في ذلك الزمان كتب المذهب ، وعمل بمقتضاها ، ونبذ ما سواها ، وكثر ذلك حتى نسي النظر في كتاب الله وحديث رسول الله ﷺ ، فلم يكن أحد من مشاهير أهل ذلك الزمان يعتني بهما كل الاعتناء » ٥ .

وقد كان لهذا المنزع الفقهي الفروعي مآل إلى غلبة الجمود على الفقه ، وانحسار الروح الاجتهادية التي تسعى إلى اشتقاق حلول فقهية حية من تعاليم القرآن والحديث لما يستجد من أحداث الحياة الاجتماعية للمتغيرة ، فصار الفقه لذلك

(4) فقيه مالكي أندلسي من قرطبة ، ارتحل إلى المشرق فسمع من أصبغ بن الفرج ومن سحنون بالرباطية ، عرف بالبرقي وترك الأثر ، ودلّرت عليه الفتيا بالأندلس خمسين عاماً . انظر ترجمته في : ابن القرضي - تلويح علماء الأندلس : 70 ، وابن فرحون - الديباج : 1 / 301 ( طذول التراث ) .

(5) ابن القرضي - تلويح علماء الأندلس : 70-71 وربما يكون أصبغ صادراً في هذا القول عن متأخريه في السند ولكن القول يبقى مع ذلك دالاً على منزلة أصل الحديث عنده .

(6) المراكشي - للمصنف : 236 .

غير مساير لحركة الحياة ، غير قيم على أحداثها ، فنشأت في المجتمع المرابطي مفاصد اجتماعية خارقة للشرع كانت تجري على مرأى من الفقهاء والأمراء الذين كثيراً ما يكونون في خواتهم على جانب وافر من التقى والورع ، ولكن المنهج الذي سلكوه في البحث الفقهي قائماً على الفصل بين الفروع وأصولها أنتج هذه المفارقة التي صورها المراكشي في قوله : « واستولى النساء على الأحوال ، وأسندت اليهن الأمور ، وصارت كل امرأة من أكابر لمتونة ومسوفة مشتملة على كل مفسد وشرير ، وقاطع طريق وصاحب خمر وملخور ، وأمير المسلمين في ذلك كله يتزيد تغافله ، ويقوى ضعفه ، وقنع باسم امرأة المسلمين وبما يرفع اليه من الخراج ، وعكف على العبادة والتبتل ، فكان يقوم الليل ويصوم النهار »<sup>7</sup> .

ولا شك أن هذه الصورة كانت تعتمل في نفس ابن تومرت ، بما عرفه اجمالاً عن حقيقة ما كان يجري قبل سفره الى المشرق ، وبما وقف عليه تفصيلاً بعد رجوعه لما احتك بالواقع الاجتماعي والسياسي احتكاكاً مباشراً ، وكان يرتبط في ذهنه في اطار تلك الصورة عنصر استبعاد الأصول من القرآن والحديث من مجرى الثقافة الفقهية التي قامت عليها الدولة ، بمنصر الفساد الذي بدأ يذب في مختلف مجالات الحياة ، فقام ذلك لديه مقام القرينة على أن سبب ذلك الفساد هو ضعف الرابطة بأصول الدين التي هي منبع الحق والصلاح .

وكان يعمق هذه المعاني في نفسه ما تلقاه في المشرق من ثقافة فقهية مؤصلة على أيدي فحول الفقهاء والأصوليين في ذلك العهد مثل الغزالي والكنيا الهراسي وأبي بكر الشاشي ، هؤلاء الذين كانوا يقيمون الفروع الفقهية على أصولها ، وينظرون لذلك في تأليفهم في أصول الفقه .

ولم يكن المهدي يتلقى من هؤلاء منهجهم التأصيلي كما تجري به تقاريراتهم الفقهية والأصولية في دروسهم وكتبهم فحسب ، ولكنه كان يتلقى منهم أيضاً روحاً ثورية تتخذ مادة لها الانتصار لمنهج التأصيل والدعوة اليه ، ونقد المنهج الفروعوي

(7) نفس المصدر : 242 . وانظر فيما يتعلق بالمنهج الفروعوي للمرابطين : فولاذيبر - محمد بن تومرت : 26 وما بعدها ، والفرديل - الفرق الإسلامية في الشمال الافريقي : 239 وما بعدها .

وتهجينه والترغيب عنه ، وتبلى هذه الروح على سبيل المثال فيما قاله الكيا الهراسي في خطبة كتابه أحكام القرآن في سياق امتداحه للمذهب الإمام الشافعي ، وبيان النهج الذي اتبعه في كتابه : « رأيت مذهب الشافعي رضي الله عنه وأرضاه أسد [ المذاهب ] وأقومها وأرشدتها وأحكمها . . . . ولم أجد لذلك سبباً أقوى وأوضح وأوفى من تطبيقه مذهبه على كتاب الله تعالى . . . . ولما رأينا الأمر كذلك ، أردت أن أصنف في أحكام القرآن كتاباً أشرح فيه ما انتزعه الشافعي رضي الله عنه من أخذ الدلائل في غوامض المسائل ، وضمنت اليه ما نسجت على منواله ، واحتجيت فيه على مثاله على قدر طاقتي وجهدي » .

كما تبلى هذه الروح بأكثر وضوح عند الغزالي في كتابه الاحياء خاصة ، حيث كان يوجه نقداً شديداً الى الفقهاء الذين صرفوا همهم الى ظواهر المسائل ، واشتغلوا بالجدل والمباحكات الفقهية ، وانصرفوا عن تدبر أسرار الأحكام التي لا تستكشف الا بالغوص في نصوص القرآن والحديث ، فتنشأ من ذلك تربية للنفس بما تشربه من معاني الخوف والرجاء ، وذلك هو الفقه الحقيقي ، أما البحث في تفاريع الأحكام فهو فقه بطريق الاستبعا<sup>(9)</sup> ، ومما قاله الغزالي في مؤاخلة الفقهاء على هذا المسلك : « ولا نرى المناظرين يهتمون بانتقاد المسائل التي تعم البلوى بالفتوى فيها ، بل يطلبون الطبوليات التي تسمع فيتسع المجال فيها كيفما كان الأمر ، وربما يتركون ما يكثر وقوعه ويقولون هذه مسألة خبرية ، أو هي من الزوايا وليست من الطبوليات ، فمن العجائب أن يكون المطلب هو الحق ثم يتركون المسألة لأنها خبرية ، ومذكرك الحق فيها هو الاخبار ، أو لأنها ليست من الطبول »<sup>(10)</sup> ، ومن البين أن هذه المؤاخلة تشير فيها ظاهراً إلى ظاهرة سقوط الفقه في الجمود ، وابتعاده عن مجرى الحياة وتتكبه عن معالجة مستجد طوائرها وأحداثها .

(9) الكيا الهراسي - أحكام القرآن : 1 / 20 .

(9) الغزالي - إحياء علوم الدين : 1 / - 38 .

(10) نفس المصدر : 1 / 50 .

ان واقع الفقه بالمغرب في العهد المرابطي بما آل اليه من اغراق في الفروعية أبعد عن الأصول ، وجعله لا يؤدي الدور الذي يجب في الإصلاح ، امتزجت صورته في ذهن ابن تومرت مع العامل الثقافي الفقهي القائم على احكام الصلوة بالنصوص والمخالف الى غاية تربية نفسية واجتماعية كرس لها الغزالي كتاب الاحياء ، وتولد من هذا الامتزاج منزع اصلاحي في الفكر الشرعي كان جزءاً مهماً من دعوته الاصلاحية العامة ، وهو منزع يقوم على تأصيل فروع الفقه والرجوع بها الى أدلتها الشرعية ، وجعلها بذلك تؤدي دورها التربوي المطلوب .

وفي سبيل التطبيق الفعلي لهذا الإصلاح بادر المهدي أول ما بادر الى الاعتناء بأصلي الشريعة القرآن والحديث ، فتعلمهما بالمشرق على كبار الاساتذة فيها مثل الكيا الهراسي الذي قرأ عليه التفسير والحديث ، والمبارك بن عبد الجبار الذي قرأ عليه الحديث ، والطوطوشي الذي قرأ عليه التفسير .

ولما رجع الى المغرب شرع في تعليم هذين الأصلين وجعلها أساساً في الجانب التربوي من دعوته ، حيث أخذ أصحابه بحفظ أجزاء منها أخذاً صارماً<sup>(11)</sup> ، وقام على تعليمهم آيات وأحاديث تتعلق في الأغلب بالعبادات أو الجهاد ، الى جانب تلك التي تتعلق بعقيدة التوحيد . وقد اتجه أيضاً الى التأليف فيها وبالأخص في الحديث ، ضماً للمزيد من انتشارها وأخذ الناس بها ، فآلف مختصراً للموطأ ، ومختصراً لصحيح مسلم ، وعدة رسائل رتب فيها الأحاديث ترتيباً فقهياً<sup>(12)</sup> . وكان الى جانب هذا التعليم المباشر للأصليين دائم الرجوع اليهما فيما يقرره من المعاني ، مكثرأ من الاستشهاد بالآيات والأحاديث ، متخذاً منها في أغلب الأحيان منطلقه في بناء أفكاره ، سواء في مراسلاته أو في خطبه أو في تأليفه ، وبذلك كانت نزعة التأصيل بادية في كل نشاطه الفكري والتربوي ، بل انها تمثل المحور في ذلك النشاط .

وأشد ما كان هذا التأصيل ظهوراً كان فيما تركه المهدي من التأليف الفقهية ،

(11) انظر : ابن القطان - نظم البيان : 127، 27 .

(12) انظر ما سبق من 153 وما بعدها .



فإن تقريراته لأحكام الفقه لا يرجعها الى آراء السابقين من الأئمة والعلماء ، بل يسندوها دوماً الى أدلتها من النصوص والاجماع ، ونذكر في ذلك على سبيل المثال ما ساقه في الحديث عن أحكام للمجنب وما تمنعه عنه جنبته اذ يقول : « وأما ما تمنع الجنباءة من الأفعال فسته أشياء : وهي فعل الصلاة على اختلاف أنواعها ، ودخول المسجد ، وقراءة القرآن ، ومس للمسحف والطواف والاعتكاف . . . وأما منعها من دخول المسجد فالدليل عليه أيضاً من الكتاب والسنة والاجماع ، فمن الكتاب قوله تبارك وتعالى ﴿ ولا جنباً الا عابري سبيل حتى تغتسلوا ﴾ ( النساء / 43 ) ، وقوله تبارك وتعالى ﴿ في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه ﴾ ( النور / 36 ) . ومن السنة قوله عليه السلام « لا أحل المسجد لحائض ولا جنب » ( ١٣ ) ، وهذا حديث صحيح رواه أبو داود ، ومضى العمل على ذلك « ١٤ » ، وعلى هذا النمط من تأصيل الأحكام كان يجري كل تأليفه الفقهية ، مستتبجاً مرجحاً راداً على بعض الآراء المخالفة انطلاقاً في كل ذلك مما يقتضيه النص بحسب دلالاته وبحسب وروجه .

وكان المهدي يقصد قصداً في منهجه هذا الى إبراز فكرة التأصيل اذ كان يعرض عن ذكر التفاريع الكثيرة في المسألة الواحدة ، أو يعمد الى اختصارها ، جاعلاً همه في ربط القاعدة أو الحكم بأصلها ، موضحاً كيفية ذلك الربط ومستنداته ، وهذا العمل منه يدل على أن له هدفاً وراء الهدف الفقهي المتمثل في ضبط القواعد والأحكام ، وهو ترويض هذا المنهج التأصيلي ، وافشائه بين أهل المغرب ، وبذلك يكون ما ألفه في الفقه يمثل في أحد وجوهه طريقة تقوم على تقديم الأمخوذج في دعوته الى التأصيل ، وقد كان هو نفسه يشير أحياناً الى هذا المعنى بما يزيدنا اطمئناناً الى صحته ، ومثاله ما ذكره في آخر حديثه عن الغسل اذ قال : « فهله جملة قواعد الغسل من الجنباءة وفصوله وما يتفرع عنه على اختصار تفاريعه ، وإغا القصد الاشارة الى ما يتعلق بالقواعد والأصول التي تبنى عليها » ( ١٥ ) . وهذا

( 13 ) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة ، باب في الجنب يدخل للمسجد .

( 14 ) ابن تومرت - كتاب الصلاة : 142-43 .

( 15 ) نفس المصدر : 144 .

النموذج التطبيقي للتأصيل الذي قدمه المهدي في فقهه ، كان من اللازم عليه في سبيل تدعيمه والافتناع به أن يسنده ببيان نظري لحقيقة الأصل وأحكامه وعلاقته بالفرع وطرق ثبوته ، وهو ما قام به فعلاً في كتابه أعز ما يطلب ، وسنعرض فيما يلي مجمل آرائه في ذلك .

### III - الأصل وأحكامه :

تحدث المهدي عن الأصل وأحكامه بتفصيل ، وقد خصص لذلك جزءاً مهماً من كتاب أعز ما يطلب ، قلم له يعرض للمسائل التي بحثها فيه قائلاً : « أما الأصل فتتعلق به أربعة عشر فصلاً : أحدها معرفته وحقيقته ، والثاني الطريق الى اثباته ، والثالث هل هو منحصر أم لا ، والرابع الدليل على انحصاره ، والخامس معرفة الفرع ، والسادس اثباته ، والسابع انحصاره ، والثامن الدليل على انحصاره ، والتاسع استحالة ثبوت فرع دون أصل ، والعاشر استحالة ثبوت أصل دون فرع ، والحادي عشر تعلق معرفة الفرع بمعرفة الأصل وتعلق معرفة الأصل بمعرفة الفرع والتلازم بينهما في معرفة جميعها بمعرفة أحدهما ، والثاني عشر استحالة ثبوت فرع واحد عن أصليين متناقضين والثالث عشر استحالة ثبوت أصل واحد لفرعين متناقضين ، والرابع عشر الفرق بين الأصل والأمانة »<sup>16</sup> . وسنحاول فيما يلي أن نورد أهم ما اشتملت عليه هذه العناصر على الترتيب التالي :

#### 1 - حقيقة الأصل وانحصاره :

الأصل في اللغة ما تفرع عنه الشيء ، ومن ذلك أن أصل الشجرة ما قامت عليه وتفرعت عنه فروعها ، كما ذكره الله تعالى في كتابه اذ يقول : ﴿ ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفروعها في السماء ﴾ ( إبراهيم / 24 ) ، والأصل إنما هو أصل بالنسبة لفرعه ، والفرع إنما هو فرع بالنسبة لأصله ، فهذا أمران متضايقان<sup>17</sup> .

(16) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 17 - 18 .

(17) انظر نفس المصدر : 18 ، وفرع أعز ما يطلب لجهول : 199 ط .

أما حقيقة الأصل في الشرع فهو « كل ما ثبت من السمع الذي هو الكتاب والسنة والاجماع بالأصل المقطوع به وهو التواتر » (18) ، ويفيد هذا التعريف أن المقصود بالأصل هو المصدر الذي تؤخذ منه الأحكام وتستند إليه ، وهو تعبیر مستعمل عند الأصوليين بهذا المعنى مع الاختلاف في تعيين أفراد الأصل بالزيادة والنقصان ، فرب مصدر كالقياس اعتبره البعض من أفراد الأصل ، ولم يعتبره آخرون منها ، ومن ذلك ما قرره علي بن محمد البزدوي (ت 482 هـ / 1089 م) في أصوله إذ يقول : « اعلم أن أصول الشرع ثلاثة : الكتاب والسنة والاجماع ، والأصل الرابع القياس بللمعنى المستبطن من هذه الأصول » (19) .

وقد حدد ابن تومرت أفراد الأصل الشرعي بثلاثة أفراد هي القرآن والحديث والاجماع ، واستبعد القياس الذي يلحقه بها أكثر الأصوليين ولو بافراجه برتبة متأخرة عن رتبته كما فعله البزدوي ، وبهذا التحديد يكون المهدي قد قصر أدلة الأحكام على النص ، لأن الاجماع راجع إليه ، واستبعد أن يكون العقل بأي وجه من الوجوه مصدراً للحكم الشرعي ، وزاد النص تقييداً بأن قصره على ما ثبت بطريق التواتر ، فاستبعد بذلك كل إمكان لأن يستند الحكم إلى غير المصدر الإلهي ، وهذا التحديد المتشدد لأصول الأحكام إنما يعكس دعوة المهدي إلى الارتباط المباشر بالقرآن والحديث ، وإحكام الصلة بهما ، وجعلهما القيمتين على حياة الناس .

ولما كانت أصول الأحكام محددة على هذا النحو ، فإنها تصبح راجعة عند تفصيلها إلى عشرة أصول مندرجة ضمن تلك الأصول العامة وهي : أمر الله ، ونبيه ، وخبره بمعنى الأمر ، وخبره بمعنى النهي وأمر الرسول ، ونبيه ، وخبره بمعنى الأمر ، وخبره بمعنى النهي ، وفعله ، وإقراره ، ولم يفرد الاجماع بالذكر لأنه داخل تحت الأمر بمقتضى قوله تعالى : ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ﴾ (النساء / 59) (20) .

(18) نفس المصدر : 18 .

(19) البزدوي - الأصول : 1 / 19 - 20 .

(20) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 18 ، وانظر : رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 164 .

وكل الأصول المتقدمة منحصرة في الأمر والنهي ، فالأمر مقتضاه الفعل ، والنهي مقتضاه الترك ، وبيان ذلك أن الخبر بمعنى الأمر راجع إلى الأمر ، والخبر بمعنى النهي راجع إلى النهي ، وفعل الرسول وإقراره راجعان إلى الأمر « فانهحصرت الأصول كلها في أمر الله ونهيه ، وهما في الحقيقة الأصلان اللذان بهما تثبت الأحكام ، وعليهما يترتب التكليف » (21) .

## 2 - يقينية الأصل :

إن حصر المهدي لأصول الأحكام على هذا النحو الذي لم يستبق به إلا الكتاب والسنة والاجماع للنقولة بالتواتر ، ناشيء من اقتناعه بأن الحكم الشرعي لا يمكن أن يؤخذ إلا من أصول يقينية لا يمكن بحال أن يخالفها الظن بله الشك والجعل .

وقد كانت هذه القناعة أصلاً من أصول تفكيره في مجال العقيدة والشرعية معاً ، وقد خصص في مختلف تأليفه عدة مواضع لتأكيد هذا البرهان عليها والدعوة إليها ، وهي قناعة تستجيب لمنزعة التأصيل الذي اتخذه منهجاً له ، فاليقين إنما يتجلى في أسس صوره في القرآن والحديث ، وهما الأصل الذي دعا إلى أن ترتبط الحياة به وتتأسس عليه .

وفيما يتعلق بالأحكام الشرعية خصص ابن تومرت جهداً كبيراً للاستدلال على أنها لا تكون موافقة للحق إلا إذا بنيت على مصادر يقينية ، وقد عمد في ذلك إلى إبطال نقيضه وهو انبناء الأحكام على الظن ، حتى إذا ما ثبت بطلان هذا النقيض صح أن الأحكام لا تؤسس إلا على الأصول اليقينية التي حصرتها .

وقد سلك في إبطال أن يكون الظن مصدراً للحكم عدة مسالك ، سنذكر منها ثلاثة : الأول إبطال أن يكون الظن عموماً أصلاً للحكم ، والثاني إبطال القياس باعتباره مجالاً للظن ، والثالث إبطال أصلية خبر الواحد للحكم لما يخالفه من الظن .

(21) نفس المصدر : 19 .

(22) انظر مل الأخص : أمر ما يطلب : 5 وما بعدها .

## أ - إبطال أصلية الظن :

أكد ابن تومرت في غير ما موضع أنه « لا يثبت حكم في الشريعة بالظن ، ولا يثبت الا بالعلم » ، والتجسس المعاصي بالتخمين من غير تحقيق ولا التفات الى الأصول التي تبنى عليها يزل عن منهاج الحق » ، وقد سلق لإبطال أصلية الظن للحكم الشرعي مجموعة من الأدلة الثقلية والعقلية متجهة الى مطلق الظن بقطع النظر عن الصورة التي يتحقق فيها .

أما الأدلة الثقلية فهي تدور على « ما أخبر الله تعالى به في كتابه عن أقوام كفرة عاندوا الحق وتمادوا على الهوى والضلال باتباع الظن » ، ويتضمن هذا الاخبار الإلهي الآيات التالية :

« ان يتبعون الا الظن وما تهوى الأنفس » ( النجم / 23 ) .

« ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغنى من الحق شيئاً » ( النجم /

28 ) .

« وان تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون » ( الأنعام / 116 ) .

« وما يتبع أكثرهم الا ظناً إن الظن لا يغنى من الحق شيئاً إن الله عليم بما يفعلون » ( يونس / 36 ) .

« وإذا قيل ان وعد الله حق والساعة لا ريب فيها قلتم ما ندري ما الساعة إن نظن إلا ظناً وما نحن بمستيقنين » ( الجاثية / 32 ) .

ولا يغوت أن نلاحظ أن الظن المقصود في هذه الآيات متجه الى الظن في

---

(23) كثيراً ما يستعمل للمهدي و العلم « في معنى الأصل اليقيني مقابلاً بينه وبين الظن .

(24) ابن تومرت .. اهز ما يطلب : 8 .

(25) ابن تومرت .. اهز ما يطلب : 12 .

الأصول العقيدية ، أو الى الظن المقترن بالهوى ، وقد عرض في معرض الاتهام بالتقصير ، وهو ظن لا يكون مستنداً للأحكام ، أما الظن في مجال العمل ، القائم على التحري ومغالبة هوى النفس ، فإن سياق هذه الأدلة لا يفهم منه أنه مشمول بالقدح والمؤاخذة .

وأما الأدلة العقلية فقد أورد منها جملة كانت في غاية الغموض والتعقيد ، الى جانب اشتغالها على الدور في الغالب ، وقد قدم لها بقوله : « جميع ما أنكرتموه [ من أن الظن لا يكون أصلاً للحكم ] مقطوع بصحته ، دلت عليه الأدلة العقلية والبراهين السمعية ، فأما الأدلة العقلية ، فتنبني على ثلاث قواعد : منها استحالة اجتماع الضدين ، ومنها استحالة انقلاب الحقائق ، ومنها أن الظن ضد للعلم . فإذا ثبت أنهما ضدان استحالة اجتماعهما واستحالة انقلابهما ، اذ يستحيل انقلاب الحقائق ، وهو انقلاب الظن علمياً والعلم ظناً » ، ونورد من هذه الأدلة الدليلين التاليين .

أولاً : ثبوت الحكم بالظن يوجب ثبوت الحكم عن نقيض أصله ( أي العلم اليقيني ) ، وكون الظن مستند الحكم نقيض كون العلم مستند الحكم ، وكون الظن مستند الحكم يحيل استناد الحكم الى الأصل ، لاستحالة كون الظن أصلاً ، واستحالة كون الظن أصلاً لاستحالة كون الدوات المحسوسة ( لعله يقصد بها العلل ) بمجرد وجودها تكون مستند الأحكام ، واستقلال الدوات باستناد الأحكام اليها محال .

ولا يخفى ما في هذا الدليل من دور ، لأنه في سبيل الاستدلال على أن الظن لا يكون مصدراً للحكم ، استعملت مقدمة أن الظن يستحيل أن يكون أصلاً ، وليست الأصلية الا مصدرية الحكم ، وذلك دور ظاهر ، ولو وقع الاقتصار على النقطة الأخيرة لكان الدليل أكثر استقامة ، مع شيء من التوضيح كالتالي : الظن لا

(24) انظر : الرازي - التفسير الكبير : 17 / 92 وعبد مبد - تفسير للنار - 11 / 289 - 99 .

(27) ابن تومرت - أمز ما يطلب : 5 .

(28) نفس المصدر : 7 .

يكون أصلاً للأحكام ، لأنه يستند الى العلل ويجعل منها موجبات للأحكام ، وليست العلل بمستند للأحكام بلواتها لأنها لا توجب شيئاً وللوجب هو الله .

ثانياً : ان الحكم يستحيل ثبوته دون استناده الى أصل ، واستناده يستدعي ثبوت مستنده ، وكون الظن مستنده يوجب انقلابه علماً لاستحالة ثبوته الا بالعلم ، وكون مستند الحكم الذي هو نقيض العلم ( أي الظن المفترض ) علماً يوجب نفي مستند الحكم ( وهو الظن الذي افترضناه لانقلابه علماً ) مع وجود الحكم ، ووصف العلم بنقيض خاصيته ونقيض العلم ( أي الظن ) بنقيض خاصيته يوجب بطلان المنقول والمعقول وبطلانها محال .

وفي هذا الدليل أيضاً دور ظاهر ، لأنه وقع فيه الانطلاق للاستدلال على أن الظن لا يكون مصدراً للحكم ، من الاقتناع المسبق بأنه ليس الا العلم مصدراً للحكم ، وهو يقتضي أن الظن ليس بأصل ، فقد اشتملت المقدمة على النتيجة .  
ان هذا الرفض لأصلية الظن للأحكام ، ذهب اليه من الأصوليين جل أولئك الذين تمسكوا بالنصوص وشجبوا الرأي كمصدر للحكم ، وعلى رأس هؤلاء الظاهرية ، فقد اعتبروا أن الرأي لا يكون الا احتمالياً ، فيكون بناء الحكم عليه بناء على الظن ، والشرعية لا تبنى على الظن لأن الظن لا يغني من الحق شيئاً ، وقد كان ابن حزم شديد المؤاخلة لأولئك الذين يبنون أحكامهم على الظن باستعمال القياس خاصة ؛ وذلك لأن مستعملي القياس يعترفون بأنه يدخله خوف خطأ التشبيه ، وهذا اقرار منهم بأنهم لا يثقون بجملته ، وهذا هو الحكم بالظن وهو محرم بنص القرآن اذ يقول تعالى ﴿ إن الظن لا يغني من الحق شيئاً ﴾ ( النجم / 28 ) ، وبنص حكم النبي ﷺ اذ يقول : « إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث » ، وإذا كان الظن بنص القرآن ليس حقاً ، وبنص الحديث كذباً ، فإنه باطل والباطل لا يكون أساساً للحق .

(29) نفس المصدر : 8 .

(30) أخرجه البخاري في كتاب الوصايا ، باب قول الله تعالى من بعد وصية يوصي بها نوه .

(31) انظر : ابن حزم - الأحكام في أصول الأحكام : 8 / 46 - 47 .

وعلى عكس هؤلاء فإن عموم أهل السنة ، وكل القائلين بالقياس والرأي عامة يميزون بناء الأحكام على الظن ، ولهم في ذلك جملة من الأدلة نذكر منها ما أورده الغزالي في المستصفى اذ يقول : « مسألة في الرد على من حسم سبيل الاجتهاد بالظن ولم يجوز الحكم في الشرع الا بدليل قاطع كالنص وما يجري مجراه ، فأما الحكم بالرأي والاجتهاد فممنوعه وزعموا أنه لا دليل عليه . وإنما الرد عليهم باظهار الدليل ، وما عندي أن أحداً ينازع في الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم ، فلا تصرف الزكاة الا الى فقير ويعلم فقره بأمانة ظنية ، ولا يحكم الا بقول عدل وتعرف عدالته بالظن . . . . وان اعتدروا عن جميع ذلك بأن كل عبد مأمور بالتابع ظنه في ذلك ، وظنه موجود قطعاً ، والحكم عند الظن واجب قطعاً ، فنحن كذلك نقول في سائر الاجتهادات » . ومن البين أن في كلام الغزالي هذا قياساً لظنية مصدر الحكم ( أي الرأي ) على ظنية تحقيق للمناط ، مع أن ظنية تحقيق المناط متعلقة بأعيان الأفراد المطبق فيها الحكم مما يجعله محدود الضرر إن وقع ، بينما ظنية أصل الحكم يكون ضررها عاماً لعموم الحكم المتعلقة به ، وفي كلام ابن تومرت في الأمانة والفرق بينها وبين الأصل كما سنراه رد على رأي الغزالي هذا .

وإنما ذهب الغزالي الى اعتبار الرأي المشتغل على الظن أصلاً للأحكام ، بناء على ما كان يراه من أن الوقائع التي لا نص فيها ليس لها حكم معين يطلب بالظن بل الحكم يتبع الظن ، وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه ، وهو ما يتيح عنه أن المجتهد بالظن لا يكون الا مصيباً ، اذ لم يكلف الا بما بلغه ، فالحقاً غير ممكن في حقه ، واذن فليس من داع للتحرج من الظن واعتماده في الأحكام .

ومن الواضح أن ابن تومرت كان في ابطال الظن موافقاً للظاهرية ، وربما كان له تأثير في ذلك بابن حزم خاصة ، اذ من المرجح أن يكون اطلع على كتبه ودرس

(32) الغزالي - المستصفى : 2 / 241 .

(33) ذهب إلى ذلك جماعة الأشاعرة وكثير من المعتزلة كالملاف والنظام وأبي هاشم ، ويطلق عليهم « الصورة » انظر : الغزالي - المستصفى : 2 / 239 ، 363 ، وانظر أيضاً عياشه : 2 / 380 ، « فواتح الرحموت » لعبد الملعي محمد بن نظام الدين الأنصاري يشرح مسلم الشيرازي « لحب الله بن عبد الشكور » ، وانظر في هذه المسألة أيضاً : علاء الدين البخاري - كشف الأسرار : 4 / 24-25 .



أرامه عند جوازها إلى الأندلس أو عند استقراره بالسوس<sup>٣٥</sup> . وقد حاول أن ينظر لإبطال الظن ، ويجعله مسألة مستقلة بالبحث ، تقوم على إبراهيم ثابتة ، إلا أنه وقع في كثير من الغموض والتناقض كما بينه .

## ب - إبطال أصلية القياس :

تقدم لنا سابقاً موقف ابن تومرت من القياس العقلي ، ولما أخذ التي أخذ بها الطرق المستعملة في هذا القياس من قبله ، والأسس التي بني عليها القياس العقلي كما يراه ، وقد قلنا القول في ذلك باعتبار أن القياس العقلي طريقة من طرق المعرفة العامة ، ومنهج من مناهج البحث .

وكما بحث المهدي في القياس العقلي بحث أيضاً في القياس الشرعي في نفس السياق ، باعتبار أن القياس الشرعي هو أيضاً طريقة للمعرفة ، ولكنها طريقة خاصة بالأحكام الشرعية . ولما كان هذا البحث يتعلق بالأحكام الشرعية ، فإنه أدرجه في مقدماته وفي نتائجه ضمن المنهج العام الذي اتخذه لنفسه في هذا المجال ، وهو منهج التأسيس ، ولذلك كانت آراؤه في القياس الشرعي فرعاً من آرائه في التأسيس .

ويبدو لأول وهلة أن موقف ابن تومرت من القياس الشرعي كما هو مقرر من قبل الأصوليين في عهد<sup>٣٦</sup> موقف غير واضح فيما إذا كان يقوم على القبول أو الرد<sup>٣٧</sup> ؛ ذلك لأننا نجلده أحياناً يسوق القول بما يفيد رفضه للقياس كما يفيد قوله

(34) انظر فيما يتعلق بالظن عند ابن تومرت ومقولته بآين حزم والغزالي : برنجنفك - ملعب ابن تومرت : 140 وما بعدها . وقد انتهى إلى حكم عام بأن المهدي كان في آرائه الأصولية يقتضي بالإشاعة أكثر من التدايه بآين حزم (ص 148) ، وانظر أيضاً مقالة : حرد إلى ملعب ابن تومرت : 33 ) ، وفي هذا الحكم شيء من التعميم الخاطيء ، لأن للمهدي في مسائل أصولية متعددة ظاهراً التفرق بآين حزم مثلاً هو الحال بالنسبة لهذه المسألة ، ومسألة القياس كما سنراه .

(35) عرف القياس بتعاريف متعددة من بينها قول الغزالي - للستصفي : 2 / 228 « هو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لما أو نفيه عنها بالمرجع بينهما من الثبات حكم أو صفة أو نفيها عنها » .

(36) ظهر جلد حاد لما يتعلق بحجية القياس بين مثبت ونكف ، وقد ذهب إلى نفيه الشيعة عدا الزيدية ، والنظام من المعتزلة ، والظاهرية ، انظر في ذلك : آين حزم - الأحكام في أصول الأحكام : 7 / 53 وما بعدها 8 / 76-2 ، الغزالي - للستصفي : 2 / 256 وما بعدها . البرزدي واتباعه - الأصول وشرحه كشف الأسرار : 3 / 271 وما بعدها ، فاضل عبد الواحد عبد الرحمان - الأعراف في أصول الفقه : 104 وما بعدها .

في الرد على من نسب القياس الى الصحابة « لا يصح ان يقيسوا بعقولهم في الشرع لما كانوا بسبيله من التوقف والتحري » (37) . ونجده أحياناً أخرى يسوق القول بما يفيد تبنيه للقياس وانتصاره له مثلما جاء في قوله : « لا فرق بين القياس العقلي والشرعي في الاطراد اذا حقق معناه ، فإن القياس العقلي هو المساواة فيما يجب ويجوز ويستحيل ، والقياس الشرعي هو المساواة في الوجوب أو التحليل أو التحريم » (38) .

واذا ما تبينا مختلف ما أورده المهدي في القياس الشرعي ، وقارنا بين مختلف ملاحظاته في ذلك ، ظهر لنا أنه يرفض القياس كما قرره الأصوليون ، ويراه من الظن الذي لا يتأسس عليه الحكم الشرعي ، ولكنه يقر غمطاً آخر من استخراج الأحكام سواء قياساً ، واجتهد في بيان أسسه واطهار خلوها من عيوب القياس الأصولي ، ولذلك انقسم كلامه في هذا الصدد الى جزء هلمي نقدي ، وجزء بنائي تأسيسي .

وفيما يتعلق بالجزء النقدي لم يتجه في نقده للقياس الى بيان عيوب القياس في ذاته ، ورده بناء على ذلك رداً عقلياً ، ولكنه عمد الى نقضه ببيان بطلان بعض الأدلة التي احتج بها مستعملوه ، وبطلان الأحكام الناتجة عن استعماله في عدة مسائل من الفقه ، فإن هؤلاء « قاسوا المتناقضات كالمحرمات على المباحات ومزقوا الشرع كل ممزق . . . . وتواضعوا بينهم شروط القياس ، فقالوا انما يصح القياس بأربعة شروط وهي العلة والحكم والأصل والفرع ، فعل هذا بنوا القياس » (39) .

وفي ابطال الأدلة على حجية القياس ، ركز المهدي على رد ما نسب الى الصحابة من استعمالهم اياه في مجموعة من المسائل الفقهية ، وقدم لمناقشة المسائل الجزئية المنسوبة اليهم بأصل علم قال فيه : « ان قال قائل : وجدنا الضحابة قد قاست وعملت على القياس ، فيقال : لا يحملو قياسهم أن يكون ذلك عليه اللفظ أو يكون من عقولهم ، فإن كان نبه عليه الخطاب فهو صحيح ، وان كان من عقولهم

(37) ابن تومرت - رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : (173) .

(38) نفس المصدر : 173 - 74 .

(39) نفس المصدر : 174 .

فلا سبيل اليه ، اذ لا يصح أن يقيسوا بعقولهم في الشرع لما كانوا بسبيله من التوقف والتحري ، وإنما فهموا من الرسول عليه السلام المعنى الذي نبه عليه فحملوا عليه ، وجميع ما يعملون عليه إنما هو على ضربين : ما هو بمعنى المصلحة والمشورة وذلك مفهوم من الأصل ، وما فهموه من الرسول عليه السلام بالتنبيه عليه ، ولا يقال أنهم يستخرجون من عقولهم أحكاماً وشرعية ، ومن تقول ذلك عليهم فقد افترى » . ولا يخفى ما في هذا القول من التحكم اذ أن فهم الصحابة للمعنى الذي نبه اليه الرسول وحملهم عليه بناء على ذلك ، أمر لم يسق عليه دليلاً ، فجاء الكلام ضعيفاً .

وفي سبيل المزيد من توضيح هذا الأصل وإثباته أورد المهدي مجموعة من الأمثلة نذكر منها ما يلي :

أولاً - الاحتجاج بقول معاذ بن جبل لما بعثه الرسول عليه السلام الى اليمن : « اجتهد رأيي ولا آلو » ، احتجاج غير صحيح ، لأن الرأي في قول معاذ راجع الى ما تقدم مما نبه عنه الخطاب ، وليس برابع الى استخراج الحكم بالظن والتخمين . ومن الواضح أن هذا الرد ينقصه الوضوح والدقة ، ولعله يفتقد أن الرأي الذي ذكره معاذ إنما يستعمل للوصول الى ما نبه عليه النص بطريقة من طرق التنبيه فيكون حينئذ رأياً لفهم النص ومقتضياته ، لا رأياً لاستخراج حكم جديد بطريقة القياس ، وإذا كان كذلك اقترب هذا الرد عما ذهب اليه ابن حزم في مثل هذا المقام ، حيث يقول في رد هذه الحجة : « هذا الحديث الذي ذكرنا من طريق

(40) نفس المصدر : 175 .

(41) أخرجه أبو داود في كتاب القضاء باب اجتهاد الرأي في القضاء ، ونصه كلاً « أن رسول الله ﷺ لما أراد أن يبحث معاذاً الى اليمن قال : كيف تقضي اذا عرض لك قضية ، قال : اكفي بكتاب الله ، قال : فإن لم تجد في كتاب الله ؟ قال : فبسن رسول الله ﷺ ، قال : فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ ، ولا في كتاب الله ؟ قال : اجتهد رأيي ولا آلو ، فغضب رسول الله ﷺ صلبه وقال : الحمد لله الذي وفق رسول الله ﷺ لما يرضي رسول الله ﷺ . وقد احتج هذا الحديث القائلون بالقياس ، انظر مثلاً : الزيدوي - الأصول : 3 / 278 ، الغزالي - المستصفى : 2 / 244 .

(42) انظر : ابن تيموت - رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالمعتل (179) .

معاذ لا ذكر للقياس فيه الية بوجه من الوجوه، ولا بنص ولا بدليل، وإنما فيه الرأي، والرأي غير القياس، لأن الرأي إنما هو الحكم بالأصلح والأحوط والأسلم في العاقبة، والقياس هو الحكم بشيء لا نص فيه يمثل الحكم في شيء منصوص عليه سواء كان أحوط أو لم يكن، كان أصلح أو لم يكن «٤٣». وإذا ما تجاوزنا هذه المبالغة الأخيرة، فإن ما اشترك فيه الردان من أن الرأي ليس هو القياس، يشتمل على شيء من القوة، وإن يكن مفترقاً إلى مزيد توضيح وتدعيم.

ثانياً - الاحتجاج بفعل عمر في حد السكران بجلده ثمانين جلدة قياساً على القذف كما أشار عليه علي بذلك «٤٤» احتجاج مردود، لأنه يحتمل أن يكون الصحابة فهموا من الرسول عليه السلام أن يفعلوا ذلك زجراً، فإذا فهموا الزجر فلا حرج عليهم في التعيين، فهم أعلم الناس وأحكمهم بالشرع وما يدل عليه الخطأ، والذي أشار به علي يحتمل أنه فهمه من الرسول عليه السلام، إذ يمكن أن يقول لهم عليه السلام إذا تابع الناس في شرب الخمر فاجعلوا لهم حداً ينزجروا به «٤٥». ولا ينبغي ما في هذا الرد من ضعف يظهر في انبثائه على الاحتمال كما يفيد ظاهراً القول وفحواه، وبناء الرد على الاحتمال يبقى الرأي المقصود بالرد محتمل الصدق، وهذا من ضعف الرد. وقد كان ابن حزم تناول هذه الحجة بالرد معتمداً الطعن في الروايات التي تشير إلى القياس على حد القذف، وتصحيح الروايات التي تفيد أن عمر لم يجعل ذلك فرضاً واجباً، وأنه إنما كان منه تعزيراً ثم دعم هذا الرأي بأدلة عقلية وعقيلة قوية «٤٦».

ثالثاً - الاحتجاج بما ورد عن ابن عباس من قياسه الأصابع على الأسنان في

(٤٣) ابن حزم - الأحكام في أصول الأحكام: 7 / 113، وقد عمد ابن حزم قبل هذه الحجة إلى الطعن في الحديث متأولاً بما أفهم به إلى رد، انظر نفس المصدر: 6 / 37-35، 112 / 7. وانظر أيضاً: ملخص أبطال القياس: 12 وما بعدها.

(٤٤) روى الدارقطني والحاكم، وهو من حجج مثبت القياس، انظر مثلاً: الفزالي - المستصفى: 2 / 244، علاء الدين البخاري - كشف الأسرار: 3 / 280.

(٤٥) انظر: ابن تومرت - رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالمقل: 175 - 76.

(٤٦) انظر: ابن حزم - الأحكام في أصول الأحكام: 7 / 157 وما بعدها، وملخص أبطال القياس: 36.

الدية» احتجاج مردود ، لأن النصوص موجودة في عقل الاسنان ، ولم يكن ابن عباس يجهلها ، وإنما فعل ذلك على سبيل التقريب فحسب» . وفي هذا الرد أيضاً إيهام يتمثل في تعميم القول بوجود نصوص في عقل الاسنان ، فإن المقام يقتضي ان تعين تلك النصوص فيما يتعلق بالأخص بنية الأصابع موضوع الحديث ، وهو ما عمد اليه ابن حزم في رده على هذه الحجة ، فأورد حديثاً رواه ابن عباس نفسه ، وهو أن الرسول ﷺ قال : « الأصابع سواء ، والاسنان سواء ، الثنية والضرس سواء ، هذه وهذه سواء ( يعني الإبهام والخنصر ) » ، وهذا نص في دية الأصابع لا يبقى معه للقياس مجال ، فليس ما فعله ابن عباس إذا قياساً ، وإنما هو دعوة الى التأمل والاعتبار في أن اختلاف المنافع لا يوجب اختلاف الدية» .

أما المسائل الفقهية التي ذكر المهدي أن الفقهاء أخطأوا فيها نتيجة استعمالهم القياس ، فقد أورد منها جملة في سياق التأكيد لبطلان القياس بإظهار ما يفضي اليه من الخطأ ، ونذكر من تلك المسائل ما يلي :

أولاً - القول بأن المرأة المرتدة لا تقتل ، وأن قول الرسول عليه السلام « من بدل دينه فأضر به » حقه » (٤٧) ، خطاب للرجال فقط ، بناء على ما ورد من نهي النبي عن قتل النساء» ، فهذا القول باطل بسبب ما وقع فيه من الخلق المرتدة بنساء من يجاهدنهم المسلمون في عدم القتل ، والحال أن المعاني مختلفة بين الأمرين ، اذ المعنى في ترك قتل النساء لأجل ضعفهن وقلة متتهن في القتال ، وهذا في الجهاد ، وأما قتل

(47) ذكر ابن حزم - الأحكام : 7 / 77 أن ابن عباس قال في دية الأصابع : ألا احتيرتم ذلك في الأسنان ، عطفها سواء ، وإن اختلفت منافعها ، وقد احتج كثير القياس بهذا القول ، انظر : الفزالي - للسبب : 244 / 2

(48) انظر : ابن تومرت - رسالة في أن الشريعة لا تبت بالمثل : 176

(49) أخرجه أبو داود في كتاب الديات ، باب ديات الأعضاء .

(50) انظر : ابن حزم - الأحكام في أصول الأحكام : 7 / 77 وما بعدها

(51) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد ، وأبو داود وابن ماجه في كتاب الحدود باب المرتد بلفظ « من بدل دينه فاقطعه » .

(52) من ذلك ما أخرجه أبو داود في كتاب الجهاد ، باب في قتل النساء ، أن امرأة وجدت في بعض مغاري رسول الله ﷺ مقتولة ، فذكر الرسول قتل النساء والعبيان . وقد اعتمد أبو حنيفة على هذا النبي فحكم بعدم قتل المرتدة خلافاً للجمهور . انظر : ابن رشد - بداية المجتهد : 2 / 529 .

من بدل دينه ، فإنه نكال وردع يدخل فيه كل من فعل ذلك . وفي الحقيقة فإن من ذهب الى عدم قتل المرتدة من الخفية ، لم يكن حكمه نتيجة لقياس ، بل هو مستخلص مباشرة من النص الوارد في النهي عن قتل النساء ، فحمل على الاطلاق دون فصل بين المرتدة وغيرها ، وحمل تبعاً لذلك قتل المرتد على التخصيص بالرجال . وبهذا المعنى يصبح ايراد هذه المسألة في مقام ابطال القياس ايراداً في غير محله .

ثانياً - ما ذهب اليه بعض الفقهاء من نفي وجوب الطهارة من مس الذكر ، قياساً على نفي وجوبها من مس سائر الأعضاء ، فالأصل عدم وجوب الطهارة من مس سائر الأعضاء ، والفرع من الذكر ، وقد عدل الى حكم الأصل للاشتراك في العلة وهي العضوية ، وهذا القياس أدى الى الخطأ ، لما ورد من الأخبار المفيدة لوجوب الطهارة من مس الذكر ، ولا ينفي تقلص القياس هل الأخبار . ومثلها لاحظنا في المسألة السابقة ، فإن من ذهب الى نفي وجوب الطهارة كان معتمداً النص لا القياس ، وذلك النص هو ما روى من أن رجلاً كأنه بنوي جاء رسول الله ﷺ فقال : يا نبي الله ما ترى في مس الرجل ذكره بعدما يتوضأ ، فقال : « هل هو الا مضغة منه » أو قال : « بضعة منه » ، وبهذا المعنى يكون ايراد هذه المسألة غير واف بالغرض الذي من أجله وقع ايرادها ، الا أن يكون القصد الطعن في الحديث نفسه باعتبار أن ما ورد فيه مقام على نفس القياس الذي نسبته المهدي الى الفقهاء في هذه المسألة ، فيكون حيث شد راداً لحجة من حجج القياس ، لا لتطبيق من تطبيقاته عند الفقهاء .

(53) ابن تومرت - رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالمقل : 174

(54) انظر : حلاء الدين البخاري - كشف الأسرار : 3 / 65

(55) ذهب أبو حنيفة وأصحابه الى عدم وجوب الطهارة من مس الذكر مطلقاً ، يذهب الشافعي وأصحابه واحد وقاود الى وجوبها ونذهب آخرون الى وجوب الطهارة بشود ، وسبب الاختلاف دروه حديثين متعارضين في ذلك ، انظر : ابن رشد - بداية المجتهد : 1 / 40 وما بعدها

(56) يشير بذلك الى ما أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة ، باب الوضوء من مس الذكر أن الرسول عليه السلام قال في حديث غيره « من مس ذكره لم يتوضأ » .

(57) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة باب للرخصة من الوضوء من مس الذكر .

ثالثاً - مما أخطأ فيه الفقهاء أيضاً نتيجة استعمالهم القياس تحريمهم الربا في أصناف غير الأصناف الستة التي نهى الرسول عليه السلام عن الربا فيها كما جاء في حديث عبادة بن الصامت أن النبي ﷺ قال : « الذهب بالذهب بیره وعينه وزناً بوزن ، والفضة بالفضة بیره وعينه وزناً بوزن ، والملح بالملح بالتمر بالتمر والبزير بالشعير بالشعير سواء بسواء مثلاً بمثل ، فمن زاد أو ازداد فقد أربى » ، فقد قاصوا على هذه الأصناف أنواعاً أخرى ألحقوها بها في حكم الحرمة لاشتراكها معها في علل اختلفوا في تقديرها منها الادخار والاقتيات والمالية » ، وانتهوا بذلك الى عدول عن الطريق بتحريم ما لم يحرمه الله . وقد اكفى ابن تومرت بذكر هذا الخطأ - على رايه - دون أن يزيده بياناً وتعليلاً على نحو ما فعل ابن حزم الذي أفاض القول في اظهار خطأ هذا القياس » .

يتبين مما تقدم ان ابن تومرت كان رافضاً للقياس الأصولي كما هو معروف في وقته ، لما يمثل من طريقة في استخراج الأحكام تقوم على القول في الدين بالرأي المبني على الظن ، ولكنه لم يكن له نفاذ في بيان عيوب هذا القياس ، واقتصر في نقضه على رد أن يكون الصحابة قد استعملوه ، وعلى ذكر أحكام قلر أنها خاطئة دون تعليل كاف لذلك ، ومن الغريب أن المهدي لم يستفد مما كتبه ابن حزم الظاهري من نقد للقياس اتسم بالشمول والعمق والنفاذ كما بدا في كتابه الأحكام ، وفي رسالته في ابطال القياس .

بعد هذه المحاولة في هدم القياس الأصولي ، أثبت ابن تومرت نمطاً آخر من القياس لا يقوم على أركان القياس الأول الذي ينهض على تعلية الحكم من أصل منصوب عليه الى فرع غير منصوب عليه للاشتراك في العلة ، واعتبره القياس الشرعي الصحيح الذي يؤتى الحياد عنه الى الوقوع في الزلل ، وقال فيه : انه « باب

(58) أخرجه النسائي في كتاب البيع .

(59) انظر تفصيل ذلك مقلوناً في : ابن رشد - بداية المجتهد : 2 / 141 وما بعدها .

(60) انظر : ابن تومرت - رسالة في أن الشريعة لا تنبت بالمقل : 175 .

(61) انظر : ابن حزم - الأحكام : 7 / 109 ، وانظر بالأخص للمحل : 8 / 467 وما بعدها .

كبير وأصل دقيق وفيه زل أكثر الناس ولم يعرفوا تحقيق القياس» (62) .

ولا يجعل للمهدي هذا القياس أصلاً مستقلاً بنفسه في بناء الأحكام عليه ، بل يرجعه الى الأصل النصي من القرآن والحديث ويدرجه ضمنه ، وكأنها هو طريقة لفهم النصوص واستخراج الأحكام منها ، وهو ما يتضمنه قوله : « . . . . فإن قال قائل لم حصرتم الشريعة في هذه العشرة» (63) وتركتم الاجماع والقياس وهما أصلان في الشريعة ؟ فيقال انها داخلان فيما قدمناه ومتضمنان فيما عدناه» (64) .

وعلى هذا الأساس من ادراج القياس في نطق النص حدد تعريفه فقال : « القياس الشرعي هو ما دل عليه اللفظ وتضمنته الأصول العشرة المتقدمة» (65) . ويفيد هذا التعريف أن القياس الذي يعنيه المهدي ينبغي أن يكون الحكم الناتج عنه دالاً عليه لفظ النص بوجه من وجوه الدلالة ، متضمناً بالتالي في الأصول العشرة الراجعة الى الأمر والنهي الإثنيين .

أما وجه الدلالة التي ينبغي أن يشتمل بها اللفظ على نتيجة القياس فقد سهاه التنبيه ، ومعناه أن اللفظ الوارد في النص متضمناً لحكم من أحكام الشرع ، يكون منها إلى معنى آخر بطريقة من طرق التنبيه ، فيكون الحكم سارياً عليه . وقد أورد المهدي طريقتين من طرق التنبيه جعلها أساساً لتقسيم القياس الى الضربين التاليين :

الضرب الأول : التنبيه بالأدنى على الأعلى ، ومعناه أن يكون الأمر أو النهي واردين على معنى من المعاني منصوص عليه بما ينه الى معنى آخر أعلى منه في اقتضاء الأمر أو النهي ولكنه غير منصوص عليه ، فينسحب عليه الحكم بمقتضى ذلك التنبيه ، وقد أورد المهدي مثلاً لتوضيح هذا الضرب من القياس ، وهو النهي عن

(62) ابن تومرت - رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 173

(63) هي كما ذكرنا في ص 164 من نفس المصدر : أمر الله ، ونبيه ، وخبره بمعنى الأمر ، وغيره بمعنى النهي ، وأمر

الرسول ، ونبيه وخبره بمعنى الأمر ، وغيره بمعنى النهي ، وفعله ، وإقراره .

(64) نفس المصدر : 164

(65) نفس المصدر : 173



إذابة والوالدين الوارد في قوله تعالى : ﴿ فلا تقل لها أف ولا تنهرها وقل لها قولاً كريماً ﴾ ( الإسراء / 23 ) ، فمعلوم على القطع أن غير التأنيب مما هو أكثر من التأنيب محرم ممنوع ، وهذا الحكم القطعي إنما هو مستفاد من النص بطريق التنبيه ، فحرمة التأنيب تنبه إلى حرمة ما هو أعلى منه إذابة كالضرب وغيره .

الضرب الثاني : التنبيه على المعنى الجامع بين الغيرين المتساويين ، ومعناه أن يكون الأمر أو النهي واردة على معنى من المعاني منصوص عليه ، بما ينه إلى معنى آخر يساويه في اقتضاء الأمر أو النهي ، ولكنه غير منصوص عليه ، فينسحب عليه الحكم بمقتضى ذلك التنبيه ، ومثاله ما ورد عن الرسول ﷺ في النهي عن منع فضل الماء إذ يقول فيما رواه أبو هريرة : لا يمنع أحدكم فضل ماء ليمنع به الكلأ ، فهذا النص يعلم منه وجوب المساواة في إحياء النفوس ، فيدخل في النهي عن المنع كل ما يحجب النفس من غير الماء ، إذ أن حرمة منع فضل الماء تنبه إلى حرمة ما يساوي منع فضل الماء في معنى اتلاف النفوس وهلاكها كمنع فضل الطعام وغيره .

إن هذا الذي سماه ابن تومرت قياساً كان مناط بحث وبيان من قبل الأصوليين ، لكن في مبحث الدلالات اللفظية لا في مبحث القياس ، وذلك أنه لما كان الحكم الجاري على ما لم ينص عليه حاصلاً من دلالة المنصوص عليه بمقتضى التنبيه ، أصبح المبحث أدخل في وجوه الدلالة منه في باب القياس .

وقد اعتبر فخر الإسلام البزدوي الضرب الأول المذكور آنفاً من باب الثابت بدلالة النص وقال فيه : « هو ما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهداً ولا استنباطاً مثل قوله تعالى ﴿ فلا تقل لها أف ﴾ ، ( الإسراء / 23 ) فهذا قول معلوم بظاهرة معلوم

(66) انظر نفس المصدر والصفحة ، وجهه في شرح لمزم ما يطلب لمجهول : 245 وإن للهندي « حصر القياس الشرعي في قسمين وهما : التنبيه بالأدنى على الأعلى ولا يمنع عنه العكس ، والتنبيه على المعنى الجامع بين الغيرين المتساويين » وهو ما يقتضي أن القسم الأول يشمل التنبيه بالأعلى على الأدنى .

(67) أخرجه ابن ماجه في كتاب الرهون ، باب النهي عن منع فضل الماء .

(68) انظر : ابن تومرت - رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 173 .

بمعناه وهو الأدنى ١٣٨٤ . وفي هذا القول استبعاد لكل معنى قياسي يقوم على أعمال الرأي للاحق فرع بأصل ، وحصر للمسألة في مدلول النص بفهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده .

وقد أدرج الغزالي هذا القياس ( كما سباه ابن تومرت ) في باب ما يقتبس من الألفاظ من حيث فحواها ، واعتبر الحكم فيه يحصل بفهم غير المنطوق به من المنطوق ، أو بتعبير آخر بالحق المسكوت بالمنطوق ، وأشار إلى الضرب الأول الذي ذكره المهدي بأنه ما ألحق فيه المسكوت بالمنطوق ، باعتبار أن المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به ، ومثل له بنفس مثال التأفيف ، وأشار إلى الضرب الثاني بأنه ما ألحق فيه المسكوت بالمنطوق باعتبار أن المسكوت عنه مثل المنطوق به ، ولا يكون أولى منه ولا هو دونه ، فيقال إنه في معنى الأصل ، ومثل له بعدة أمثلة منها قوله تعالى في عقوبة الزانيات من الإماء « فلن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب » ( النساء / 25 ) فليحق الزناة من العبيد ( وهو المسكوت عنه ) بحكم الزانيات من الإماء ( وهو المنطوق ) ، وضابط هذا اللاحق أن يكون الفارق بين المسكوت عنه والمنطوق به لا مدخل له في التأثير في جنس الحكم ، ويعرف ذلك باستقراء أحكام الشرع وموارده ومصادره في ذلك الجنس ، حتى يعلم على سبيل المثال أن حكم الرق والحرية لا يختلف بذكورة وأنوثة كما لا يختلف بالبياض والسواد ١٣٨٥ . وهذا المعنى الأخير هو الذي أشار إليه المهدي في تعقيبه على أمثلة الضرب الثاني بقوله : « وهذا إذا تتبع يطرد في جميع الأحكام الشرعية كما تطرد العقلية » ١٣٨٦ .

وقد ناقش الغزالي أن يكون هذا اللون من الاستنتاج مندرجاً ضمن القياس أو ليس بمندرج ، ورجح أنه وبالأخص النمط الأول منه « تبعد تسميته قياساً ، لأنه لا

(٦٩) البيهقي - الأصول : 1 / 73

(70) انظر : الغزالي - للصفحة : 1 / 190-281 وما بعدها .

(71) ابن تومرت - رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 173

يحتاج فيه الى ذكر واستنباط علة ، ولأن المسكوت عنه ههنا كأنه أولى بالحكم من المنطوق به ، ومن سببه قياساً اعترف بأنه مقطوع به ولا مشاحة في الاسامي ، فمن كان القياس عنده عبارة عن نوع من الالحاق يشمل هذه الصورة ، فإنما غالفت في العبارة (72) .

وإذا كان بعض الأصوليين من الحنفية والشافعية يعتبرون دلالة النص هذه قياساً وإن يكن مجرد الحاق كما ذكره الغزالي ، فإن أغلب الأصوليين لا يعتبرونه كذلك ، وقد علل علاء الدين البخاري ذلك ، بأن القياس لا يكون فيه الأصل جزءاً من الفرع بالاجماع ، وفي دلالة النص ( أي الحاق المسكوت بالمنطوق ) قد يكون ما اعتبر أصلاً جزءاً مما اعتبر فرعاً ، كما لو قال السيد لعبده : لا تعط زيداً ذرة ، فإنه يدل على منعه من اعطاء ما فوق الذرة ، مع أن الذرة المنصوصة داخلة فيما زاد عليها ، وكذلك فإن هذا النوع كان ثابتاً قبل شرع القياس ، فعلم أنه من الدلالات اللفظية وليس بقياس (73) .

وقد كان لابن حزم رد شديد على هذه الطريقة سواء اعتبرت من باب القياس ، أو من باب دلالة النص ، تبعاً في ذلك لمبدئه في قصر الالفاظ على معانيها المباشرة وحملها على ظواهرها بما قد يحلّ أحياناً ببداهة العقل ، مثلاً جاء في قوله في نقد مثال التأنيف : « نعوذ بالله العظيم من أن نقول ان نبي الله عز وجل عن قول « أف » للوالدين يفهم منه النهي عن الضرب لها أو القتل أو القذف فإذا لا شك عند كل من له معرفة بشيء من اللغة العربية أن القتل والضرب والقذف لا يسمى شيء من ذلك « أف » ، فبلا شك يعلم كل ذي عقل أن النهي عن قول « أف » ليس شيئاً عن القتل ولا عن الضرب ولا عن القذف ، وإنه إنما هو نهي عن قول « أف » فقط (74) .

(72) الغزالي - المستصفى : 2 / 281 ، وقال في النمط الثاني : « وربما اختلفوا في تسميته قياساً » ، نفس المصدر :

283 / 2

(73) علاء الدين البخاري - كشف الأسرار : 1 / 74

(74) ابن حزم - الأحكام في أصول الأحكام : 7 / 59

وهذا النمط الذي سباه ابن تومرت قياساً بضريبه ، لا يكون صحيحاً مفضياً الى الحق ، الا اذا توفرت فيه مجموعة من الشروط نجم عنها فيما يلي :

أولاً - أن لا يرد خبر في الحكم الذي هو نتيجة القياس ، يكون معارضاً له ، أما اذا ورد خبر شرعي فإن القياس يسقط ، ومثاله ما ورد من خبر في غسل الاناء من ولوغ الكلب (٣٧) ، فهو يسقط الحكم بالطهارة وعدم الغسل قياساً على حكم الحيوان (٣٨) .

ثانياً - أن لا يكون العمل جارياً على خلافه ، فما جرى عليه العمل يسقط فيه القياس ، ومثاله ما جرى عليه العمل من ترك الزكاة على الحلي ، فهو يسقط الحكم بأخذها منه قياساً على الذهب والورق (٣٩) .

ثالثاً - أن يكون في مجال المحكم ، أما المشابه فلا يجوز فيه قياس ، لانه لا يلزم اتباعه ولا العمل به (٤٠) .

رابعاً - أن يتحقق التساوي في الحكم بين طرفي القياس ، إما بالوجوب أو بالتحليل أو بالتحريم ، أما اذا وقع الاختلاف فإن القياس يكون باطلاً ، لأن الاختلاف يؤدي الى التناقض كتناقض المحرمات والمباحات ، ولا يجوز القياس بين المتناقضات (٤١) .

ان هذه الشروط تنسجم مع مفهوم القياس الذي ذهب اليه ابن تومرت ، لأنها تنجس الى ما يتعلق بفهم النصوص وامرار الأحكام من منطوق الى مسكوت عنه ، أكثر مما هي متجهة الى الخلق فرع بأصل منصوص عليه ، فكأنما هي شروط وضوابط

---

(75) إشارة الى قول الرسول ﷺ « إذا شرب الكلب في إثم أحدكم فليغسله سبعاً » أخرجه البخاري في كتاب الوضوء .

(76) انظر : ابن تومرت - رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالقل : 174-75 ، 179

(77) نفس للمصدر : 179-80

(78) نفس للمصدر : 176

(79) نفس للمصدر : 174

للدلالات اللفظية تمنع من تعنية الدلالة الى ما فيه خبر ، أو جرى عليه عمل ، أو كان فيه تشابه .

ومن خلال التحليل الذي حدد به ابن تومرت ما سواه قياساً ، ومن خلال هذه الشروط التي وضعها له ، يتبين جلياً أنه ما كان يعني الا طرقاتاً في فهم دلالة النص تقوم على تعدية الحكم بمقتضى الدلالة اللغوية من معنى يحمله اللفظ نطقاً الى معنى لا يحمله نطقاً ، وهو ما أدرجه الأصوليون في المباحث اللغوية ، وتناولوه في دلالة الألفاظ كما رأيناه . ولذلك فإنه يمكن أن نقول في اطمئنان ان ابن تومرت كان من نفاة القياس الأصولي الطاعنين فيه أصلاً من أصول الأحكام ، لما يقوم عليه من الظن ، وأنه يقتصر على النصوص مصدراً للحكم الشرعي ، والاجماع الذي يرجع اليه ، وأنه كان في ذلك موافقاً لابن حزم ، وإذا كان قد استفاد منه في هذا المجال ، فإنه استفاد المبدأ العام ، ولم يستفد من أسلوبه النافذ في الاستدلال والنقض ، وربما يعود ذلك الى أن ابن حزم كان في مقام التأليف والجدل ، وابن تومرت كان في مقام الدعوة .

### ج - إبطال أصلية خبر الواحد :

خبر الواحد هو كل خبر لم يبلغ الى درجة التواتر ، فإن تفرد بروايته واحد فهو الغريب ، وإن اشترك في روايته اثنان أو ثلاثة فهو العزيز ، وإن رواه جماعة فهو المشهور (1) .

وقد ذهب أكثر أهل الأصول الى أن خبر الواحد لا يفيد العلم ، ولكنه يفيد الظن فحسب ، وذلك لأن ما ينقله الواحد أو الجماعة الصغيرة ، لا يخرج عن

(80) اعتمد برنبيقك على ظاهري قول للمهدي بالقياس ليلجب الى أنه لم يرفض القياس الأصولي بل قال بغيته ، ولينين تيمناً لذلك عدم صلبه بآبن حزم (انظر : برنبيقك - ملحق ابن تومرت : 141، 142 . وعود الى ملحق ابن تومرت : 40 ) وذلك غير صحيح ، لأن ما سواه للمهدي قياساً ، هو في الحقيقة ليس بقياس على اصطلاح الأصوليين كما بيناه ، ويبقى الاختلاف قائماً بين ابن حزم والمهدي على رفض القياس ، إلا أن ابن حزم يزيد برنبيقك الدلالة التي ساهمها للمهدي قياساً تيمناً لبداهته في قصر النص على ظاهريه .

(81) انظر : ابن كثير - اختصار علوم الحديث : 340-341 ( تح : أحمد محمد شاكر ) ما سواه بالباحث الحديث ، ط 3 دار التراث ، القاهرة 1979 .

دائرة الاحتمال ، والاحتمال لا يورث في النفس علم اليقين ولا علم الطمأنينة ، وإنما يورث الظن ، خلافاً للنقل بالتواتر فإنه يلقى في النفس يقيناً بصحة المنقول ، ولذلك فإنه يفيد العلم لا الظن<sup>(82)</sup> . وابن تومرت يعد من بين هؤلاء الذين يرون هذا الرأي ، فقد قرر في مواضع مختلفة من مؤلفاته أن أخبار الأحاد مظنونة لا تنفيذ علمياً<sup>(83)</sup> .

ولما كان المهدي قد قرر في جزم أن الظن لا يكون مصدراً للأحكام الشرعية كما مر بيانه ، فإنه أبطل في هذا السياق أن يكون خبر الواحد مقصداً للحكم الشرعي ، وذهب الى التأكيد بأنه يستحيل أن يثبت حكم بخبر الواحد ، وقد رتب هذه النتيجة على مقدماتها على النحو التالي : « ان أخبار الأحاد لا تنفيذ علمياً لكونها مظنونة ، والظن لا يفيد علمياً ولا يغني عن الحق شيئاً ، ولذلك استحال ان تثبت بها الأحكام »<sup>(84)</sup> .

الا أن خبر الواحد اذا كان بمقتضى ظنيته لا يمكن أن يتأسس عليه حكم يقع في النفس موقع اليقين بأنه الحكم الإلهي ، فإنه يمكن بل يجب أن يقع العمل بما جاء فيه من الأوامر والنواهي ، فهو لا يوجب الحكم ولكنه يوجب العمل ، وبيان ذلك أننا اذا وجدنا خبر آحاد يتضمن أمراً أو نهياً ، فإن ذلك الخبر لا يوجب علمياً يقينياً بالحكم الذي يتضمنه ، فلا يكون الحكم متأسساً عليه على سبيل الوجوب ، كما يتأسس على المنقول بالتواتر ، لكن عدم استفادة الحكم من خبر الواحد على وجه اليقين ، لا يلزم منه عدم العمل بذلك الحكم ، بل ان العمل به واجب .

وقد اجتهد المهدي في الاستدلال على وجوب العمل بخبر الواحد بالكتاب والسنة والاجماع .

(82) انظر في ذلك مثلاً : البزدوي وعلاء الدين البخاري - الأصول وشرحه كشف الأسرار : 2 / 370 ، الغزالي -

المستصفى : 1 / 145 وما بعدها . ابن عبد الشكور وعبد الملي الأصبهاني - مسلم الثبوت وشرحه فواتح

الرحموت ، 2 / 121 ( يهاشم المستصفى ) ،

(83) انظر : ابن تومرت - اهز ما يطلب : 55 .

(84) ابن تومرت - اهز ما يطلب : 4 .

أما الكتاب فقولہ تعالیٰ : ﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾ ( الحشر / 7 ) . ووجه هذا الدليل أن الآية تحمل أمراً بالأخذ عن الرسول ﷺ فيما أمر به ونهى عنه ، وهو أمر يشمل جميع المكلفين ، ولا يصح تلقّي هذا الأخذ مباشرة من كافة المخاطبين ، لأنهم بين شاهد وغائب ، والمكلف الغائب للامور بالأخذ لا يخلو أخذه من أحد خمسة أحوال : إما أن يتلقى مباشرة من الرسول عليه السلام ، وإما أن يبقى دون تكليف ، وإما أن يأخذ بالتواتر فحسب ، وإما أن يأخذ عن سائر الناس عدل وغيره ، وإما أن يأخذ عن الأحاد العدول . والأحوال الأربعة الأولى باطلة ، فلا يبقى الا الأخذ من الأحاد بظهور شرط العدالة للمتضمنة غلبة الظن بصدق الناقل وإن لم تكن محسوسة ، فإنما كلّفنا الله بالظاهر الذي يمكن التوصل اليه ويدخل تحت الوسع ، فيثبت بهذا قبول أخبار الأحاد على وجهها والعمل بها » .

وأما السنة ، فأخبار كثيرة منها قوله عليه السلام : « بلغوا عني ولو آية » ، والتواتر في كل ما بلغ عنه ممتنع ، فيكون التبليغ بطريق الأحاد مشمولاً بالأمر ، ويكون الأخذ به كذلك ، ومنها أن الرسول عليه السلام أرسل الأحاد من الصحابة إلى الأمصار لتبيين الفرائض وتعليم الشرائع ، وهذا العمل منه يوجب العمل بالأحاد » .

وأما الإجماع ، فما كان عليه الصحابة من قبول أخبار الأحاد وامتنال العمل عندها » .

وهذا الذي ذهب اليه المهدي في حكم خبر الواحد ذهب اليه معظم الأصوليين من قبله ، إذ كانوا يقررون أن خبر الواحد لا يوجب العلم ولكنه يوجب

(85) نفس المصدر : 53، 27

(86) أخرجه البخاري في كتاب الأنبياء ، باب ما فكر عن بني إسرائيل ،

(87) ابن تومرت - أمر ما يطلب : 27

(88) نفس المصدر والعصبة . وقد أورد هذه الألة بضميل الفزائي - للصفى : 1 / 148 وما بعدها ، وانظر

أيضاً : ابن حزم - المحلى : 1 / 52

العمل<sup>89</sup> . وقول المهدي الأنف الذكر بأن الأحاد يستحيل أن تثبت بها الأحكام ، هو تعبير بصيغة أخرى عن كونها لا توجب العلم ، فاييجاب العلم ، معناه افادة العلم اليقيني بصحة الحكم التي تتضمنه ، واستحالة ثبوت الأحكام ، معناه استحالة استفادة الأحكام على وجه اليقين ، وبذلك يلتقي التعبيران على معنى واحد .

الا أن عدم إيجاب خبر الواحد للعلم ، أو استحالة ثبوت الأحكام بها كما عبر المهدي ، مع إيجابها العمل قد تجمد الأذهان صعوبة في الجمع بينهما ، اذ كيف يتأسس العمل على غير علم ؟ وقد دعا هذا الاشكال بعض الأصوليين الى نفي اجتناع الأمرين بإبطالهم العمل بخبر الواحد ، وقولهم يعلم جوازه اما عقلاً كما ذهب اليه الجبائي من المعتزلة أو شرعاً كما ذهب اليه الرافضة وبعض من الظاهرية . ومجمل مستندهم فيما ذهبوا اليه أن الله تعالى هو واضع الشرع ، وليس الرسول الا مبلغاً عنه ، والله تعالى موصوف بكمال القدرة ، فكان قادراً على اثبات ما شرعه بأوضح دليل ، فأبي ضرورة له في التجاوز عن الدليل القطعي الى ما لا يفيد الا الظن . وكذلك فإن خبر الواحد قد يؤدي الى مفصلة عظيمة ، وهي أن تؤتى محظورات من صفك دعاء واستباحة ابضاع بناء على جواز الكذب في خبر الواحد ، والشارع يقبح منه إحالة الخلق على الجهل ، واقتحام الباطل بالتوهم والظن الحاصل في خبر الواحد ، وكذلك فإن الله تعالى يقول : « ولا تقف ما ليس لك به علم » ( الاسراء 36 / ) فهو يفيد نهياً عن العمل بما لم يتأسس على العلم<sup>90</sup> .

وقد استشر ابن تومرت هذه الصعوبة في الجمع بين ما قرره من أن الحكم لا يبنى على الظن ، وما يستلزمه من أن خبر الواحد لا يثبت به حكم لفظيته ، وبين ما قرره من أن خبر الواحد يوجب العمل ، وحاول أن يحل هذه الصعوبة على ضوء ما

(89) انظر : مثلاً : الغزالي - للمصنفى : 1 / 145 وما بعدها ، الزيدى : الأصول 2 / 370 ، البشندي -

اصول الدين : 12

(90) انظر هذا الاعتراض والرد عليه في : الزيدى والبحارى - الأصول وشرحه كشف الأسرار : 2 / 370 ،

الغزالي - للمصنفى : 1 / 146



رسمه من علاقة بين الأصل والأمر والحكم وهو ما سنتفصله بعد حين<sup>(91)</sup> .

ويقوم هذا الحل على اعتبار أخبار الأحاد أمارات للأحكام ، وهي لذلك بحسب تعريف الأمانة ليست أصلاً تنأسس عليه الأحكام فتجب بها ، بل هي علامات إذا تحققها المكلف وجب عليه العمل عندها ، كما إذا حصلت الشهادة بشروطها وجب العمل بالحكم الذي يتوقف على الشهادة ، فهي أمانة يقع عندها الحكم . ولزيد من التوضيح فإذا ما افترضنا خبر آحاد يشتمل على أمر بفعل من الأفعال ، فإن هذا الخبر لا يثبت يقيناً وجوب الفعل ( وهو الحكم ) ، ولكنه علامة توجب على المكلف أن يقوم بذلك الفعل بمقتضى الظن ، إذ أن الظن وإن كان غير صالح لأصلية الحكم ، فإنه صالح لإيقاع العمل بالحكم .

لكن إذا ما كانت « أخبار الآحاد » هي أمارات يجب العمل عندها<sup>(92)</sup> كما قرره المهدي ، وإذا ما كان تبعاً لذلك إيقاع الأحكام التي تتضمنها واجباً باعتبار تلك الأخبار أمارات ، فما هو الأصل الذي تستند إليه تلك الأحكام ، والحال أنه لا يوجد فرع بدون أصل كما سنبين بعد حين ؟ ربما اعتبر ابن تومرت الأصل في الأحكام التي تتضمنها أخبار الأحاد ما تدرج فيه من أصول وقواعد أهم منها مما هو متأسس على النصوص المتواترة ، وهو ما يفهم من قوله : « والسمع على ضربين : تواتر وآحاد ، فما كان تواتراً أفاد العلم القطعي ، وما كان آحاداً أفاد العمل بالأصل المقطوع به »<sup>(93)</sup> . ولكن مع هذا التأويل يبقى في تنزيل أخبار الآحاد منزلة الأمانة اشكال قائم ، ويتمثل هذا الاشكال في جعل خبر الآحاد أمانة مع أنه في نفس الوقت متضمن للحكم الذي سيقع العمل به ، فإيقاع الحكم عند الأمانة ، يفترض معه أن يكون هذا الحكم معلوماً قبل الأمانة لا أن يكون متضمناً فيها ، والعلم بأصله العام الذي يدرج فيه ، لا يفني عن العلم بتفصيله ، لأن إيقاع الفعل يقوم على التفاصيل لا على الأمر العام .

(91) انظر ما يلي : ص 314

(92) ابن تومرت... أحزما يطلب : 26 ، وانظر ص : 54-55

(93) نفس المصدر : 18

وقد كان الغزالي أكثر دقة في معالجة هذه الصعوبة ؛ ذلك لأنه في سياق الاستدلال على وجوب العمل بخبر الواحد ، قال : ان الله تعالى أوجب العمل بخبر الواحد ، وجعل علامة وجوب العمل به ما يحصل لدينا من الظن بصدقه « فأي استحالة في أن يقول الله لعباده : اذا طار بكم طائر وظننتموه غراباً فقد أوجب عليكم كذا وكذا ، وجعلت ظنكم علامة وجوب العمل ، كما جعلت زوال الشمس علامة وجوب الصلاة . . . . وهذا ما نعتقده في القياس وخبر الواحد والحكم بالشاهد » . فجعل الظن أمانة وجوب الفعل يجنب الاشكال الذي وقع فيه للمهدي بجعل الخبر ذاته هو الأمانة ، وإذا ما أضفنا الى هذا ما يقول به الغزالي من صلوحية الظن ليكون أصلاً للحكم ، ظهر التناسق في عرض الغزالي ، فخير الواحد أصل للحكم مع ظنيته ، وحصول الظن بصدقه أمانة يجب عندها إيقاع الحكم . عل أنه ليس من المستبعد أن يكون ابن تومرت اقتبس فكرته الألفة الذكر من الغزالي ، وقصد بخبر الواحد في جعله أمانة الظن الحاصل في النفس بصدقه تعبيراً عن اللازم بالملزوم ، وحيث أنه يرتفع اشكال ازدواجية الحكم والأمانة في خبر الواحد ، ولكن يبقى السؤال قائماً : ما هو أصل الأحكام التي تتضمنها أخبار الأحاد ، والتي يجب العمل بها ، والحال أن تلك الأخبار ليست لها أصولاً لظنيها ؟ .

### 3 - الأصل والأمانة :

في سبيل المزيد من توضيح حقيقة الأصل وضبطها ، والمزيد من تحقيق الأصول الصحيحة والبرهان على انفرادها بأصلية الأحكام ، عمد ابن تومرت الى المقارنة بين الأصل والأمانة لما قد يقع بينهما من التباس يؤدي الى إحلال الأمانة محل الأصل ، فينشأ الاعتقاد بأن من أصول الأحكام ما هو ظني ، ويؤدي ذلك الى وقوع الخطأ فيها .

وقد كان الدافع المباشر لذلك ما وقع فعلاً عند مناظرته لخصومه بأغياتهم ،

(94) الغزالي - المستصفى : 1 / 146

(95) انظر ما سبق ص 102

حيث بادره أحدهم بقوله : « جعلت الظن أصلاً للضلال ، وجل أحكام الشريعة ثبتت بالظن ، منها الشهادة فلئها مظنونة والحكم بها ثابت » ، وقد التبس على هذا المناظر أمر الشهادة التي هي ظنية ، فحسبها أصلاً للحكم ، وهي في الحقيقة أمانة وليست بأصل ، وهو ما استدعى من المهدي أن يفصل الفروق بين الأصل والأمانة رفعاً للالتباس .

والفرق الجوهرى بين الأمانة والأصل ، أن الأصل يثبت به الحكم ، والأمانة يثبت عندها الحكم ، ومعناه أن الأصل هو علة الحكم المرجحة له ، وأما الأمانة فهي العلامة التي متى توفرت وقع الحكم دون أن يكون بينها وبينه تلازم ، ولذلك فإن الشارع له أن يعلق الحكم بأمانة وبغير أمانة ، فإذا ما تخلفت الأمانة بقى الحكم قائماً لأنه متأث من الأصل وليس من الأمانة » .

وتوضيح ما تقدم بالمثل المحسوس أن يقول سيد العبد لرجل : إذا جاءك عبيدى يوم كذا فأعطه كتاباً أو ثوباً ، فالاعطاء مستند الى قول السيد عند مجيء العبد ، وقول السيد أصل للاعطاء ، ومجيء العبد أمانة للاعطاء ، والاعطاء (الذي هو الحكم) لا يتم بالاستناد الى مجيء العبد (أي الى الأمانة) ، بل لا بد من أمر السيد (أي الأصل) ، وعلى هذا السياق فإن الصيام وجب بالأصل المقطوع به عند رؤية الهلال ، ولا تستقل رؤية الهلال بوجوب الصيام لأنها مجرد أمانة يقع عندها الصيام ، وإنما الذي أوجبه الخطأب الإلهي من الكتاب ، ومثل هذا يقال في إيقاع الصلاة عند الزوال ، وفي غيره من الأحكام » .

والمناظر بأغيات كان غلطاً فيما ذهب اليه من أن الحكم قد يستند الى الظن كما في أمر الشهادة ، لأنه أسند الحكم كحكم الرجم مثلاً الى الشهادة المثبتة لوقوع الزنا على سبيل الظن » ، والحال ان حكم الرجم لم توجهه الشهادة ، وإنما أوجبه

(96) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 5

(97) نفس المصدر : 25-26

(98) نفس المصدر : 9

(99) كانت الشهادة ظنية لأنها مشترطة بالمعالة في الشاهد ، والمعالة تفيد صدق الشاهد على سبيل غلبة الظن لا على سبيل اليقين .

المخاطب الإقني المقطوع به ، وليست الشهادة الا أمارة لا يقاع الحكم ، فإذا ظهرت أوقع الحكم بالوجوب المتقدم عليها بمقتضى الأصل<sup>(100)</sup> .

ولزيد من توضيح العلاقة بين الأصل والأمارة والحكم ذكر ابن تومرت أن الأصل هو مستند للأمارة والحكم معاً<sup>(101)</sup> ، الا ان هذا القول يوقع في اشكال من حيث انه كان قد قال منذ حين ان الشارع قد يعلق الحكم بأمرة وبغير أمره ، وهو ما يقتضي أن الأمارة قد لا توجد مع وجود الأصل وهو ما لا يجوز في حق الحكم ، فهل يعني ذلك أن الأصلية بالنسبة للأمارة مختلفة عن الأصلية بالنسبة للحكم ؟ ذلك ما يبدو راجحاً وفيه حل للاشكال المتقدم ، وقد بينه شارح أعز ما يطلب اذ اعتبر أن الأمارة وان كانت مستندة الى الأصل ، الا أن ارتباطها به ليس ارتباطاً ذاتياً ولا تلازماً عقلياً ، وهذا فارق بينها وبين الحكم ، اذ هو واجب اللزوم للأصل لا يفارقه لما بينهما من اللزوم الذاتي الذي لا يزول ، وبهذا الاعتبار فإنه اذا ما وجد الأصل وجد الحكم لزوماً ، وقد توجد الأمارة وقد لا توجد ، فإذا ما وجدت كانت مستندة اليه لا على سبيل اللزوم<sup>(102)</sup> .

وعلى أساس هذه العلاقة بين الأصل وبين الأمارة والحكم اشتق المهلي استدلاله على كون الأمارة ليست أصلاً للحكم ، وقد أقلم ذلك الاستدلال على نقطتين :

الأولى : ان استقلال الأمارة بالحكم يحيل وجوب الحكم ، وذلك لأن كلا من الأمارة والحكم ليس لهما ثبوت الا من الأصل<sup>(103)</sup> . ولا يخفى ما في هذا القول من ضعف ، لأنه قد يقال : الأمارة مستندة الى الأصل ، والحكم مستند الى الأمارة لزوماً ، فيكون الحكم واجباً ومستنداً الى الأمارة مباشرة ، ومستنداً الى الأصل بطريق الأمارة ، وإنما يصح الاستدلال مستقيماً لو وقعت صياغته كالتالي : ان

(100) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 26،8

(101) نفس المصدر : 9

(102) مجهول - شرح أعز ما يطلب : 273 ط

(103) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 9-8

استقلال الأمانة بالحكم يحيل وجوب الحكم ، لأن الوجوب يقتضيه الخطاب الإلهي ( أي الأصل ) ، والأمانة ليست مستقلة إلى الأصل بطريق اللزوم بل قد تخلف ، فإذا ما تخلفت وكان الحكم مستنداً إليها في وجوبه ، تخلف معها فلم يكن واجباً .

الثانية : أن الأصل مستند الحكم ، والأمانة متعلق الحكم ، وهذا للتعليق مستند إلى الأصل ، فيصبح بذلك الأمانة والحكم متساويين في استنادهما إلى الأصل ، وهذه المساواة تحيل كون أحدهما أصلاً للآخر لأن بين الأصلية والفرعية التفاوت لا التساوي . وكذلك فإن الأمانة إذا كانت مستنداً للحكم ، أصبحت مساوية للأصل في الأصلية ، والحال أن بينهما تفاوتاً بمقتضى استناد الأمانة إلى الأصل<sup>104</sup> . ويتوجه إلى هذا الاستدلال أن الأصول ليس بينها تساو مطلق ، وكذلك الفروع ، لأن الأمر الواحد قد يكون أصلاً لفرع ، وهو في نفس الوقت فرع لأصل أعلى منه ، ولهذا يمكن القول إن الأمانة يمكن أن تكون أصلاً للحكم وهي في نفس الوقت فرع للأصل الشرعي .

لم يكن ابن تومرت مبتكراً للقول في الأمانة كما ذهب إليه فوللزيهر<sup>105</sup> ، بل تكلم فيها الأصوليون قبله بالفاظ متغايرة لكنها تدل على نفس المعنى ، ولكنه يعتبر من أول من فصل فيها القول ، ووضح العلاقة بينها وبين الأصل والحكم ، مركزاً على بيان الفرق بينها وبين الأصل لأنه « بالتباس الأصل بالأمانة زل السواد الأعظم »<sup>106</sup> .

ومن تكلم فيها فخر الإسلام البزدوي في أصوله ، وذلك بترجمة « شرط الحكم » ، وعرفه بأنه « في الشرع اسم لما يتعلق به الوجود دون الوجوب ، فمن حيث لا يتعلق به الوجوب [ أي وجوب الأحكام ] علامة ، ومن حيث يتعلق به الوجود يشبه العلل فسمى شرطاً »<sup>107</sup> ، وهو تعريف ينطبق على تعريف ابن تومرت

(104) نفس المصدر : 9

(105) انظر : فوللزيهر - محمد بن تومرت : 46-47

(106) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 26

(107) البزدوي - الأصول ( يلمش كشف الأسرار لملاء الدين البخاري ) : 4 / 173

للأمانة من حيث انها ما يثبت الحكم عندها لا بها ، فالثبوت بالشيء يفيد العلية المقتضية للوجوب ، والثبوت عند الشيء يفيد مطلق الاقتران الذي لا يفيد الوجود . أما الأصل عند المهدي فيقابلة عند البزدوي العلة التي توجب الحكم ، حيث ان الأصل عند الأول هو الخطب الآتي الموجب للأحكام ، والعلل عند الثاني « غير موجبة ببنواتها وإنما للموجب للأحكام هو الله عز وجل ، لكن إيجابه لما كان غيباً نسب الوجوب الى العلل ، فصارت موجبة في حق العباد بجعل صاحب الشرع إيجاباً كذلك » . وينبغي أن ننبه الى أن ما سماه البزدوي علامة الحكم ، وشرحه علاء الدين البخاري ( ت 730 هـ / 1329 م ) شارح الأصول بالأمانة ، ليس منطبقاً على الأمانة التي قال بها المهدي رغم تقارب الاسم ، بل هي درجة أقل منها من حيث أنها مقتصرة على مجرد التعريف بوجود الحكم من غير أن يكون لها مدخل لا في وجوبه ولا في وجوده » .

وقد تحدث الغزالي في المستصفى عما سماه للمهدي بالأمانة في الفصل الذي عقده لأسباب الحكم ، وقد عرف السبب بأنه « عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به » ، وهذا التعريف هو نفسه الذي عرف به المهدي الأمانة ، وقد أدرج الغزالي ضمن مفهوم السبب بهذا المعنى على سبيل التمثيل دلوك الشمس بالنسبة للصلاة ، وشهود الشهر بالنسبة للصوم ، وقد رأينا أن المهدي عدّ ذلك من أمارات حكم الصلاة والصوم ، كما أدرج ضمن السبب أيضاً العلل الشرعية واعتبرها علامات لظهور الحكم حيث يقول : « هذا يحسن في العلل الشرعية لأنها لا توجب الحكم لذاتها بل بإيجاب الله تعالى ، ولنصبه هذه الأسباب علامات لظهور الحكم ، فالعلل الشرعية في معنى العلامات المظهرة ، فشابهت ما يحصل الحكم عنده » . وهذا التعميم من قبل الغزالي للسبب بحيث شمل العلة الشرعية نجد له نظيراً في تعميم

(108) نفس المصدر : 4 - 171

(109) نفس المصدر : 4 / 174 ، ولكن ما ورد في موضع آخر ( 3 / 366 ) من إطلاق الأمانة على العلل الشرعية ،

يتناسب مع مفهوم الأمانة عن ابن تومرت

(110) الغزالي - المستصفى : 1 / 94

(111) نفس المصدر والمقدمة

ابن تومرت لمفهوم الأمانة ، وهو ما نلمحه بوضوح في الأمثلة التي ساقها في شرح الأمانة والتي من بينها : زوال الشمس للصلاة ورؤية الهلال للمصوم<sup>(112)</sup> ، وعدالة الشاهد لقبول شهادته ، وقبول الشهادة في الأحكام المشتقة فيها<sup>(113)</sup> ، كما نلمحه بأكثر وضوح في قوله : « الشارع له أن يعلق الحكم بأمانة وبغير أمانة ، وله أن يعلق بأمانة محسوسة مقطوع بها وبغير محسوسة<sup>(114)</sup> » ، ولا يخال في هذا القول إلا مشيراً إلى حلل الأحكام ضمن ما يشير إليه .

يتبين مما تقدم أن المهدي كان له عهد سابق بفكرة الأمانة من خلال ما كتبه الغزالي أو غيره من الأصوليين ، إلا أنه أنضج هذه الفكرة ووضحها ووضع لها مصطلح الأمانة الذي قد يكون استوحاه من كلمة « العلامة » التي استعملها الغزالي إطلاقاً على العلة الشرعية من حيث كونها سبباً للحكم كما رأيناه . وإنما اختار المهدي هذا المصطلح دون « الشرط » الذي استعمله البيهقي ، والسبب الذي استعمله الغزالي ، لخلو كلمة الأمانة من المعنى العملي بأي مفهوم من المفاهيم ، وهو ما يوافق تمام الموافقة الغرض الذي وظف لخدمته فكرة الأمانة ، وهو استقلالية الأصل باليمين الحكم ، ونفي أن يكون لأي أمر آخر مدخل عملي فيه . ويمكن أن نعتبر هذا التوظيف لفكرة الأمانة ، مع ما اقتضاه من شرح للعلاقة بين الأطراف الثلاثة : الأصل والأمانة والحكم ، من مظاهر الابتكار والطرافة<sup>(115)</sup> .

#### 4 - طريق ثبوت الأصل ( التواتر ) :

قد انحصرت أصول الأحكام عند المهدي كما رأيناه في الأصول المقطوع بها من كتاب وسنة واجماع ، وهذه الأصول ذات طبيعة خبرية ، لا يتأتى لنا الوقوف

(112) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 9

(113) نفس المصدر : 26

(114) نفس المصدر والصفحة ، وقد نسب شارح أعز ما يطلب : 274 ظ إلى المهدي قوله : « الأمانة على ضربين قطعية وظنية ، فالقطعية كالهلال وكون رؤيته أمانة للمصوم وكالزوال وكون رؤيته أسيرة للصلاة ، والظنية كالشهادة وأخبار الأحاد »

(115) أنظر فيما يتعلق بالأمانة عند المهدي : فولدزيو - محمد بن تومرت : 47-46 - برنجنفيك - مبادئ المهديين تومرت : 47-146 .

عليها الا بانتقالها اليها من عهد الرسول عليه السلام وصحابته بطريق الرواية والاختبار ، وهذه الطريق ذات مسالك مختلفة ، ليس منها ما تنتقل به هذه الأصول آمنة من كل تغيير على وجه اليقين ، الا مسلك واحد هو التواتر ، فهو المؤدي الى القطع بالأصول ، النافي لكل شوائب الظنة فيها ، ولذلك جعله المهدي الطريق الوحيدة التي تثبت بها الأصول ، وأكد في غير ما موضع من مؤلفاته « أن الأصل المقطوع به لا يثبت الا بالتواتر » (116) . ونظراً لأهمية التواتر هذه اذ أنه يتوقف عليه ثبوت الشرع كله ، فصلّ المهدي فيه القول ، وعقد لبيانه وضبطه عدة فصول في كتاب أعز ما يطلب ، ونورد فيما يلي أهم الآراء التي وردت في ذلك .

#### أ - حقيقة التواتر :

عرف المهدي التواتر بتعريفه للخبر المتواتر اذ يقول : « الأخبار المتواترة هي الأخبار المقيمة للعلم بالنقل المستفيض ، وباتصال عدد كثير عن محسوس » (117) ، « فالقيمة للعلم » ، للترفة بينها وبين أخبار الأحاد لأنها لا تفيد الا الظن ، و « النقل المستفيض » ، محرز من عدد يمكن فيه التواطؤ ، « واتصال عدد كثير » ، محرز من انقطاع النقل ، لأنه متى لم يتصل وانقطع من أحد طرفيه أو وسطه لم يقع به ، « وعن محسوس » محرز من الغائبات ، اذ ما غاب عن الحواس لا يصح بالنقل حصول العلم به ، فإذا كان المنقول محسوساً وكان النقل في الاخبار عنه مستوفياً لشروطه حصل العلم به ، ووجب القطع ، وزال الشك ، وارتفع الريب » (118) .

إن هذا التعريف لا يختلف في عناصره الأساسية عن التعاريف المأثورة عن الأصوليين بمختلف وجهاتهم ، فالبيزوي يعرف للتواتر بأنه « الذي اتصل بك من رسول الله ﷺ اتصالاً بلا شبهة حتى صار كالمعائن المسموع منه ، وذلك بأن يرويه قوم لا يحمي عندهم ، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم ، ويدوم هذا الحد فيكون آخره كآوله وأوسطه كطرفيه . . . . وهذا القسم

(116) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 14

(117) نفس المصدر : 4

(118) نفس المصدر : 13



يوجب علم اليقين بمنزلة العيان (119) . وعرفه امام الحرمين بأنه « ما يوجب العلم ، وهو أن يروي جماعة لا يقع التواطؤ على الكذب من مثلهم الى أن ينتهي الى المخبر عنه ، ويكون في الأصل عن مشاهدة أو سماع لا عن اجتهاد » (120) . وعرفه أبو الوليد الباجي من فقهاء المالكية (ت 474 هـ / 1081 م) بأنه « ما وقع العلم بمخبره ضرورة من جهة الخبر » (121) . وقد استجمع ابن تومرت في تعريفه ما ورد في مختلف التعاريف ، فجاء وافياً بالعناصر التي أشار إليها الأصوليون وهي : افادة العلم ، والنقل عن جمع كثير ، والتواصل في النقل والتساوي بين مراحل ، والنقل عن محسوس لا عن اجتهاد ورأي .

وفي سبيل مزيد من توضيح حقيقة التواتر عقد المهدي فصلاً لبيان الفرق بين أخبار التواتر وأخبار الأحاد ، أقامه على التأكيد بأن أخبار الأحاد تجوز فيها الزيادة والنقصان والخطأ والغلط والغفلة والكذب والرجوع والتعارض والتحريف وأن تكون عن واحد واثنين ، بخلاف التواتر فإنه لا تجوز فيه زيادة ولا نقصان ولا نسيان ولا خطأ ولا غلط ولا غفلة ولا كذب ولا رجوع ولا تعارض ولا تحريف ، ولا يكون عن واحد ولا عن اثنين ولا عن قلة (122) . ومن البين أن ابن تومرت يهدف من هذه المقارنة الى إبراز الصفة اليقينية للأخبار المتواترة امعاناً منه في تأكيد أن أصول الأحكام لا تكون الا يقينية لا تشوبها شائبة الظن .

### ب - الدليل على أن الأصل لا يثبت الا بالتواتر :

ان الأصل القطعي من كتاب وسنة وإجماع ليس من طريق لثبوته في درجة العلم اليقيني الا التواتر . والدليل على ذلك أنه بحسب الاحتمال العقلي لا يخلو من أن يثبت الأصل بالعقل أو بالسمع ، وباطل ثبوته بالعقل ، اذ العقل ليس فيه الا

(119) ابن زوي - الأصول : 2 / 360 وما بعدها

(120) المجموعي - الورقات : 142

(121) أبو الوليد الباجي - الأشباوت : 51

(122) انظر : ابن تومرت - أعز ما يطلب : 48

التجوز وتعارض الامكانين ، والتجوز وتعارض الامكانين تشكيك ، والشك يستحيل أن يثبت به شيء اذ هو باطل ، ومحال أخذ الحق ( الذي هو أصول الأحكام ) من الباطل (123)

واذا كان العقل لا يصلح طريقاً لاثبات الأصل ، لم يبق الا السمع مثبتاً له ، والسمع طرق نقله منحصرة في التواتر والأحاد لا ثالث بينهما ، ولا يثبت شيء من الشرع الا بهما ، فإن قال قائل : ما يمنع أن يكون هناك طريق آخر يعلم الشرع به ويثبت غير التواتر والأحاد ؟ فيقال له : لا يخلو هذا الطريق من أن يكون راجعاً الى العقل أو الى النقل ، ومحال أن يكون راجعاً الى العقل ، اذ ليس له في الشرع مجال كما بينه . وان كان راجعاً الى النقل ، فلا يخلو أن تكون طرق النقل منحصرة أو غير منحصرة ، والقول بأنها غير منحصرة مكابرة ، فلا يبقى الا أن تكون منحصرة ، وانحصارها انما هو في طريقي التواتر والأحاد ، وليس طريق الأحاد بمفيد للعلم اليقيني لجواز الخطأ والنسيان فيه ، فلا يبقى الا التواتر طريقاً يثبت به الأصل الشرعي (124) .

إن هذا الاستدلال لا ينطوي على عناصر جديدة ، بل بني على أساسين سبق الاستدلال عليهما وهما : عدم افادة العقل للأحكام ، وجواز طرؤه التغير في خبر الواحد ، والأمران يرجعان الى أساس واحد هو الظنية ، فيرجع الأمر بذلك الى أن التواتر هو الطريق الوحيد لثبوت الأصل لما يتوفر عليه من يقينية ، وما سواه ليست بطرق لطبيعتها الظنية .

### ج - شروط التواتر لافادة العلم :

لكي يكون التواتر مؤدياً الى العلم اليقيني أي مثبتاً لأصول الأحكام ، لا بد أن تتوفر فيه شروط تضمن له تلك الصفة ، ويؤدي تعطلها الى فساد التواتر وانتقاضه فلا يكون طريقاً لاثبات الأصول ، ويرجع بعض هذه الشروط الى نفس النقل ، ويرجع بعض آخر الى حالة المنقول اليه .

(123) نفس المصدر : 18

(124) نفس المصدر : 16-17

أما الشروط الراجعة الى نفس النقل فهي التالية :

أولاً - أن يكون النقل عن عدد كثير يخرج عن حد القلة كالثلاثة والأربعة والعشرة ، اذ لا يصح التواتر ووقوع العلم به الا من عدد كثير<sup>(125)</sup> . وقد أثار المهدي مسألة التحديد في العدد الذي يتم به التواتر كما أثارها الأصوليون من قبله ، وانتهى فيها الى أن التحديد في العدد باطل ، وإنما يحصل التواتر بالتكرار واتصال الأخبار حتى يقع العلم في النفس وقوعاً لا يتطرق اليه شك ، أما التحديد فإن فيه تحكماً لأن الكثرة والقلة لا حد لهما ، فكل كثير فهو بالاضافة الى ما فوقه قليل ، وكل قليل فهو بالاضافة الى ما دونه كثير ، ولذلك فإنه ليس من حد عدداً بأولى من حد عدداً آخر<sup>(126)</sup> . وقد نفى التحديد في التواتر أغلب الأصوليين ، واعتبروا ضابطه ما حصل العلم عنده ، وهو ما عناه الغزالي بقوله : « عدد المخبرين ينقسم الى ما هو ناقص فلا يفيد العلم ، والى ما هو كامل وهو الذي يفيد العلم ، والى زائد وهو الذي يحصل العلم ببعضه وتقع الزيادة فضلاً عن الكفاية ، والكامل وهو أقل عدد يورث العلم ليس معلوماً لنا ، لكننا بحصول العلم الضروري نتبين كمال العدد لا أننا بكمال العدد نستدل على حصول العلم »<sup>(127)</sup> .

ثانياً - أن يكون النقل مستفيضاً باستفاضة لا يمكن معها التواطؤ ، لأن كل ما جاز فيه التواطؤ اختل شرط التواتر فيه ، فلم يقع العلم به ، فاذا انتشر واستفاض ونخرج عن حد امكان التواطؤ فيه وقع العلم به ضرورة<sup>(128)</sup> . وهذا الشرط ليس الا جزءاً من الشرط الأول فهم راجعان معاً الى معنى الكثرة التي تورث العلم اليقيني

(125) نفس المصدر : 46

(126) نفس المصدر : 45-46

(127) الغزالي - المستصفى : 1 / 135 ، وقد أثر عن بعضهم التحديد بأعداد مختلفة منها الأربعة والخمسة ، والسيعة والعشرة والأثنا عشر الخ . . . . . انتظر تفصيل ذلك والردود عليه في : علاء الدين الجفاري - كشف الأسرار : 2 / 361 ، وبحسب الله بن عبد الشكور وحيد العملي الأنصاري - مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت : 2 / 116 وما بعدها ، والشوكاتي - إرشاد النحول : 45 وما بعدها ، ونذهب ابن حزم - الأحكام : 1 / 108 الى أن ضابط التواتر هو عدم إمكانية التواطؤ على الكذب ، وقد يتم ذلك في صورة خبر الاثنين فيكون تواتراً .  
(128) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 46 .

من جهة - وهو ما جعله أساس الشرط الأول - ونمنع من وقوع التواطؤ ، - وهو ما جعله أساس هذا الشرط - ، والأولى أن يكون هذان شرطاً واحداً لاتحادهما في الأساس .

ثالثاً - أن يستوي في النقل الطرفان والوسط ، ومعنى ذلك أن ينقل عدد كثير عن عدد كثير عن عدد كثير ، أما إذا قل عدد الرواة عن الكثرة المطلوبة في مرحلة من مراحل النقل فإن التواتر يفسد وإن حصلت الكثرة في كل المراحل الأخرى (129) .

رابعاً - أن يكون النقل عن محسوس مشاهد ، لأنه متى كان الخبر عن غائب عن الحواس وعما في المعتقدات فلا يصح علمه بالتواتر (130) . وقد أكد الأصوليون على هذا الشرط معتبرين الآراء الحاصلة بالفكر والمتعلقة بالغيبات غير صالحة لأن يفيد فيها التواتر العلم ، وسيرد مزيد بيان لهذا المعنى في تحديد مجال التواتر . ويبدو أن المهدي اكتفى بهذا الشرط عن شرط آخر توارد ذكره عند الأصوليين وهو أن يكون النقل عن علم يقيني بالمنقول لا عن ظن أو مجازفة ، وقد أشار إليه الغزالي في قوله : « الشرط الأول أن يخبروا عن علم لا عن ظن ، فإن أهل بغداد لو أخبرونا عن طائر أنهم ظنوه حماماً ، أو عن شخص أنهم ظنوه زيداً ، لم يحصل لنا العلم بكونه حماماً وبكونه زيداً » (131) . ووجه الاكتفاء بالمحسوس عن اليقيني أن المحسوس المشاهد يحصل العلم به عن وجه اليقين مع افتراض سلامة الحواس ، فيرجع الأمران بذلك إلى أصل واحد .

أما الشروط الراجعة إلى حالة المنقول إليه فقد ذكر منها المهدي ما يلي :  
أولاً - سلامة حاسة السمع . ويرد على هذا الشرط أن العلم قد يحصل بالتواتر بطريق الكتابة لمن لم تسلم حاسة سمعه .  
ثانياً - اتصال النقل بالمنقول إليه ، وهذا مندرج ضمن اتصال النقل الذي مر بيانه .

(129) نفس المصدر : 46

(130) نفس المصدر : 47 ، وانظر تفصيله في : الغزالي - المصنفى : 1 / 134 ، الشوكلي - إرشاد القسول : 45

(131) الغزالي - المصنفى : 1 / 134

ثالثاً - حلق اللغة التي يستعملها الناقل ، فإن العربي إذا كان في المعجم ولم يفهم لغة من نقلوا اليه نقل التواتر ، لم يحصل له العلم به (132) .

#### د - طبيعة العلم الحاصل بالتواتر :

أكثر الأصوليين يذهبون الى أن العلم الحاصل بالتواتر علم ضروري ، يحصل في النفس حصولاً مباشراً دون نظر ، ولا يقوى الانسان على دفعه ، فكلما حصل التواتر ، قهرت النفس على تقبل العلم بصلى المتنول بطريق العادة .

ونقل عن بعض الأصوليين مثل أبي القاسم الكعبي وأبي الحسين النجار من المعتزلة والجويني من الأشاعرة القول بأن العلم الحاصل بالتواتر كسبي لا يحصل في النفس الا بالاستدلال وترتيب المقدمات ، كأن يرتب العلم بأن المخبر عنه أمر محسوس ، وأن المخبرين جماعة لا حامل لهم على التواطؤ على الكذب ، وأن ما كان كذلك لا يكون كذباً ، فينشأ عن ترتيب العلم بهذه المقدمات العلم بصلى المتنول بالتواتر على سبيل الاستدلال (133) .

أما الغزالي فإنه جعل هذا العلم ضرورياً ، ولكنه فصل القول فيه بما يفيد أنه ليس في الدرجة الأولى من الضرورة تلك التي لا تتحقق إلا في العلم الأولي ، الذي يحصل في النفس بغير واسطة لا ظاهرة ولا مقدره في النفس ، مثل العلم بأن القديم لا يكون محدثاً والموجود لا يكون معدوماً ، أما العلم بالتواتر فإنه لا يتحقق في النفس الا بقيام مقدمتين : احدهما أن الناقلين على اختلاف أقوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع ، والثانية أنهم قد اتفقوا على الأخبار عن الواقعة ، فباستشعار النفس لهاتين المقدمتين يتم العلم بصلى الخبر ، وهذه درجة أقل في الضرورة من درجة العلم الأولي ، وكأنها هي درجة وسطى بين العلم الأولي والعلم الاستدلالي (134) .

(132) انظر : ابن تيموت - أعز ما يطلب : 47

(133) انظر مختلف الآراء في هذه المسألة في : البخاري - كشف الأسرار : 2 / 362 ، 367 ، وابن عبد الشكور

الانصاري - مسلم الثبوت وشرحه فرائع الرحوت : 2 / 114

(134) انظر الغزالي - للمصنف : 1 / 132-133

وقد أكد المهدي في وضوح أن علم التواتر علم ضروري ، لأنه يقهر النفس حتى لا تنفك عنه ، ولا يكون لها اختيار في دفعه ، وطريق الضرورة في هذا العلم التكرار والعادة المتمثلين في نقل الكثير عن الكثير حتى يحصل للسامع بهذه الكثرة علم بالصدق لا يتطرق اليه الشك ولا يمكن دفعه ، وكل ما طريقه الممارسة والتكرار فإن العلم يقع به وقوعاً لا تنفك النفس عنه ، ومثال ذلك جميع الصناعات من خياطة وكتابة وغيرها (135) .

وإذا كان المهدي تابع جمهور الأصوليين في القول بضرورة علم التواتر ، فإنه سلك مسلك الجدة في تعليل هذه الضرورة بالتكرار والعادة ، ذلك أن أكثر الأصوليين اكتفوا باثبات حصول العلم ضرورة من تواتر الخبر ، دون تفسير لسبب هذا الحصول الضروري كما فسرت ضرورة العلم العقلي بالمبادئ الفطرية في العقل ، وهو ما أوقع القول بضرورة علم التواتر في شيء من الإبهام ، وتفسيرها بالتكرار والعادة يزيل من هذا الإبهام ، فتوارد الخبر بعد الخبر من الجسم الغفير مع الاتفاق في المضمون إنما هو في حقيقته تكرار لنفس الممارسة يترسخ بها الفطن ويتأكد شيئاً فشيئاً حتى يصبح علماً لا سبيل إلى الشك فيه ولا الانفكاك عنه ، وهو ما عناه المهدي بقوله في شرح ضرورة علم التواتر « وكل ما طريقه الممارسة والتكرار فإن العلم يقع به وقوعاً لا تنفك النفس عنه » (136) .

#### هـ - مجال العلم بالتواتر :

عقد المهدي فصلاً لمعرفة ما يصح أن يعلم بالتواتر وما لا يصح أن يعلم بالتواتر ، بين فيه المجال الذي يفيد فيه التواتر علماً والمجال الذي لا يفيد فيه علماً .

فالتواتر لا يفيد علماً فيما طريق حصوله العقل ، وذلك مثل حقيقة التوحيد وحقيقة التنزيه ، فلو نقلت إلينا الكثرة خبراً يتضمن أن الله واحد لم يحصل لنا تصديق به ، لأن طريق التصديق به النظر العقلي ، ومثل ذلك يقال في كل حقيقة عقلية .

(135) انظر ابن تومرت - أمز ما يطلب : 46

(136) انظر : ابن تومرت - أمز ما يطلب : 45

كما أنه أيضاً لا يفيد علماً فيما طريق حصوله الوحي ، مثل الثواب والعقاب والجنة والنار وأحكام التكليف ، فلو نقلت إلينا الكثرة خبراً مفاده أن هناك يوماً آخر يتم فيه الثواب والعقاب لم يتم لنا تصديق بذلك الخبر ، لأن هذا المعنى ليس له من مصدر يفيد العلم به الا الوحي المتوقف على الرسول ومثل ذلك يقال في كل ما تتوقف معرفته على الرسول (137) .

قد يقال إن احكام الشريعة المنقولة إلينا بالتواتر يحصل لنا علم يقيني بصدقها ، فكيف يقال مع ذلك انها ليست من مجال العلم بالتواتر ؟ ، والجواب ، أن التواتر الذي نقلت به أحكام الشريعة إنما أفادنا يقيناً بصحة نسبة تلك الأخبار إلى مصدرها النبوي ، ولما كان الايمان بالنبوة حاصلًا لدينا علمنا علم اليقين صحة تلك الأحكام ، فالعلم بصحة الأحكام تأتى بالايمان بالنبى ، والتواتر إنما أفادنا العلم بصدق نسبة الأحكام الى النبى المبلغ ، ولوتواترت هذه الأحكام الى شخص لا يؤمن بالنبى لحصل لديه علم بصدق النسبة ، دون أن يحصل له علم بصحة الحكم .

ويزيد المهدي هذا المعنى توضيحاً وتأكيذاً بالحديث عن المعجزة وكيفية العلم بها اذ يقول : ان المعجزة لا مجال للتواتر في العلم بها ( أي تصديق دلالتها على النبوة ) ، بل تعلم بضرورة قرائن الأحوال ، فلما رأيناها موافقة لدعوى الرسول ولم تكن عن قدرته ، علمنا على القطع صدقه ، ولكن التواتر ينقل إلينا وجودها فنعلمه يقيناً ، والفرق قائم بين العلم بوجودها والعلم بها ( أي التصديق بها ) (138) .

واذا ما علمنا هذا القول في المعجزة أصبح تقرير المسألة أن ما هو راجع الى العقل من حقيقة التوحيد وما يتعلق بها ، وما هو راجع الى استقلال الوحي بالأخبار عنه ، لا يورثنا التواتر علماً به ( أي تصديقاً بحقيقته في ذاته ) ، وإنما يورثنا علماً بوجوده ( أي بصدوره عن النبى ونسبته اليه ) . وعندما نضمّ هذا القول الى ما جعله المهدي وسائر الأصوليين شرطاً للتواتر من لزوم استناد المنقول الى المحسوس ،

(137) نفس المصدر : 47

(138) انظر : ابن تومرت - أعز ما يطلب : 47-48

أصبح من الواضح أن مجال العلم بالتواتر هو مضمون الخبر الذي يكون وجوده محسوساً كوجود المدن والأشخاص والأحداث ، أما ما كان وجوده غير محسوس كوجود الخالق والثواب والعقاب والجنة والنار ، فإن التواتر لا يفيد فيه إلا العلم بنسبته إلى قائله .

يتبين مما تقدم أن المهدي أولى التواتر عناية كبيرة حيث عقد لشرحه وضبط قواعده عشرة فصول في كتاب أعز ما يطلب ، ويفسر هذا الاعتناء بالتواتر بأن المهدي يعتبره للمسلك الوحيد لثبوت أصول الأحكام ، حيث ينفي أن يكون القياس أو خبر الأحاد مصدرين للحكم ، فلم يبق إلا المنقول بالتواتر أصلاً ، وهو ما يستلزم ضبط التواتر وتفصيل القول فيه إحكاماً لثبوت الأصول وحفاظاً على يقينيتها .

#### IV - علاقة الأصل بالفرع :

الأصل والفرع أمران متضايقان ، فالأصل إنما هو أصل بالنسبة لفرعه ، والفرع إنما هو فرع بالنسبة لأصله ، ولذلك فإن ضبط الأصل وأحكامه يستلزم استيفاء القول فيه ضبط حقيقة الفرع وأحكامه والعلاقة بينه وبين الأصل ، وقد عقد المهدي عدة فصول لهذا الغرض في أعز ما يطلب نورد فيما يلي أهم ما جاء فيها من الآراء :

#### 1 - حقيقة الفرع وانحصاره :

فروع الشريعة هي الأحكام الإلهية المتعلقة بأفعال المكلفين ، وتنقسم إلى خمسة أقسام : محتم ومحظور ومنسوب ومكروه ومباح ، وليس لهذه الفروع من أصل تنفر عنه وثبتت به إلا السمع الثابت بالتواتر كتاباً وسمياً ، وإجماعاً راجعاً إليها ، فالعمل لا يكون مصدراً لفروع الأحكام ، إذ ليس فيه إلا التعارض والتجوز ، والتعارض والتجوز تشكيك ، ومحال ثبوت الحق بالشك ، وكذلك التقليد والتحكم لأنها يقومان على الجهل ، والجهل لا يقضي إلى العلم ، وكذلك الدعوى لأن الدعوى متساوية وليس أحد المستأويين بأولى من الآخر إلا بدليل (39) .

(39) انظر : ابن تومرت - أعز ما يطلب : 19-20 وقد حبر الفزالي من هذا المعنى في تعريفه للحكم إذ يقول : =



ولما كانت أصول الأحكام منحصرة كما مر بيانه <sup>١٨٨</sup> ، نتج عنه انحصار الفروع الناشئة منها . والأصول منحصرة في أمر ونهي ، فانهضرت الفروع في فعل وهو مقتضى الأمر وترك وهو مقتضى النهي ، والفعل راجع الى عتوم ومتلوب والترك راجع الى عتور ومكروه ، أما المباح فليس يراجع الى واحد منهما لأنه لم يدخل في تكليف ، ولما مقتضاه الاذن والاباحة في الفعل والترك <sup>١٨٩</sup> .

## 2 - التلازم بين الأصل والفرع :

الأصل والفرع أمران متضايقان كما ذكرناه آنفاً ، والتضايق يوجب التلازم لأن كل واحد من المتضايقين يتوقف وجوده على وجود الآخر ، ولهذا المعنى فإن أصول الشريعة وفروعها متلازمان ، ويبدو هذا التلازم في وجهين : تلازم الذات وتلازم المعرفة .

أ - التلازم الذاتي : يبدو هذا التلازم في الارتباط بين ذات الأصل وذات الفرع ارتباطاً لا يقبل الانفكاك . وبيان ذلك ، أنه يستحيل ثبوت أحكام الشريعة دون أصولها المقررة سابقاً ، وذلك لما بيناه من أن العقل والتقليد والتحكم والدعوى لا تصلح كلها أصولاً للأحكام ، فلا يبقى اذا ما وجد حكم الا أن يكون راجعاً الى أصل شرعي من أمر ونهي المهي . وكذلك فإنه يستحيل ثبوت أصل دون فرع ، وببانه أننا اذا قلنا إن الأصل هو الخطاب الإلهي ، والخطاب يقتضي مقتضى ، فذلك للمقتضى هو الفرع على حسب ما يوجه من فعل أو ترك ، وبهذا يتبين أن التلازم ضروري بين ذات الأصل وذات الفرع ، فكلمة وجد خطاب إلهي وجد حكم ، وكلمة وجد حكم كان صادراً من خطاب إلهي <sup>١٩٠</sup> .

ب - التلازم المعرفي : إن التلازم الذاتي بين الأصل والفرع يؤدي الى التلازم

= الحكم عندنا عبارة عن خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال للكائين ، فالحرام هو للقول فيه تركوه ولا تفعلوه ، والواجب هو للقول فيه افعلوه ولا تركوه والمباح هو للقول فيه ان شئتم فافعلوه وان شئتم فأتركوه ، فإن لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فلا حكم ( للتصنيف 1 - 55 ) .

(140) انظر ما سبق ص 290 .

(141) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 20

(142) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 20-21

بين معرفة أحدهما ومعرفة الآخر . فمن عرف الأصل عرف الفرع ضرورة ، ومن عرف الفرع عرف الأصل ضرورة ، فمعرفة أحدهما معرفة بهما ، وبيان ذلك أن الأصل هو الخطاب المتضمن تحريم الذات أو الموجب تكليف العبادات ، فمن ضرورة من عرف الخطاب أن يعرف مقتضاه ، ومقتضاه الامتنال أو الاجتناب ، ومثال ذلك قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ﴾ المائدة / 3 ، فالأصل هو النهي ، والفرع هو تحريم تناول ، ومن ضرورة من عرف النهي أن يعرف مقتضاه من التحريم<sup>(143)</sup> .

قد يقال في الاعتراض على هذا التلازم المعرفي ان كثيراً من الناس يعرفون آيات الأحكام المتضمنة للأوامر والنواهي ، ومع ذلك فإنهم لا يستطيعون تحديد الأحكام الناشئة منها ، أو أنهم يحدون فيخطئون ، وكذلك فإننا قد نجد اختلافاً بين الناس في تحديد الحكم الراجع الى أصل واحد . والجواب أن المقصود بالمعرفة هي المعرفة الصحيحة التي تنبني على شرائط الفهم ، من علم باللغة وأساليب العرب في القول ، وعلم بقواعد الخطاب وأحكامه ومقتضياته فإذا ما تمت هذه المعرفة الصحيحة بالأصل تمت بالضرورة للمعرفة بالحكم الذي يقتضيه .

وينبغي هذا الحكم الذي قرره المهدي في علاقة معرفة الأصل بمعرفة الفرع على حكم من أحكام التلازم الذاتي ، وهو إيجاب العلم بالملزوم العلم باللازم والعكس ، فإذا ما رأيت شعاعاً شمسياً ( لازم ) حصل لك ضرورة علم بوجود قرص الشمس ( ملزوم ) في الأفق وإن لم تكن تراه عياناً ، وكذلك اذا علمت وجود قرص الشمس في الأفق ، علمت ضرورة انتشار أشعتها على الأرض ، وقد صرح المهدي بأن التلازم بين معرفة الأصل والفرع تلازم عقلي اذ يقول : « اما تعلق معرفة الفرع بمعرفة الأصل ، وتعلق معرفة الأصل بمعرفة الفرع والتلازم بينهما في معرفة جميعهما بمعرفة أحدهما فتعلق عقلي وتلازم جلي<sup>(144)</sup> » .

(143) نفس المصدر : 21 .

(144) ابن تومرت : أمز ما يطلب : 21

وهذا المعنى يقترب من المعتزلة في قولهم بحصول العلم من النظر الصحيح بطريق التوليد القائم على الضرورة العقلية خلافاً للأشاعرة القائلين بحصوله بطريق العادة»<sup>(145)</sup> وهذا شاهد من شواهد النزعة العقلية عند ابن تومرت .

### 3 - التجانس بين الأصل والفرع :

ومعناه أن الأصل الذي هو الخطب ، والفرع الذي هو الحكم لا يكونان بحال متناقضين متضارين كأن يكون الأصل أمراً بفعل شيء ويكون الفرع حكماً بإباحته أو تحريم فعله ، وإنما هما دوماً متجانسان متوافقان ، فالأمر يؤدي الى الفعل ، والنهي يؤدي الى الترك ، فإذا ما وجدنا التناقض والتباين فهو الدليل على الخطأ في بناء الحكم نتيجة اسناده الى غير أصله الصحيح . وإنما ينشأ هذا الخطأ المؤدي الى التناقض من أمرين : الأول ثبوت فرع واحد عن أصلين متناقضين ، والثاني ثبوت فرعين متناقضين عن أصل واحد ، وللبرهان على تجانس الأصل والفرع وعدم تباينهما يجب الاستدلال على استحالة هذين الأمرين .

أ - استحالة ثبوت فرع واحد عن أصلين متناقضين : ان الحكم الواحد كحرمة الخمر يستحيل أن يكون متأسساً على أصلين متناقضين كأن يكون أحدهما خطاباً بالتحريم والثاني خطاباً بالإباحة ، وقد بنى المهدي هذه الاستحالة على أربع قواعد : الأولى استحالة ثبوت فرع دون أصل ، لأن افتراض الأصلين المتناقضين يؤدي الى انتفاء الأصل حيث يكون ارتباط الفرع بأحدهما ليس بأولى من ارتباطه بالآخر . والثانية : استحالة اجتماع الضدين ، لأن افتراض أصلية للمتناقضين يشمل على اجتماع الضدين في الأصلية وهو محال ، فما أدى اليه محال . والثالثة : استحالة تعدد المتحد ، لأن افتراض اسناد الفرع الواحد الى أصلين يوجب تعدده لتعدد مستنده ، وهو خلاف المفروض من أنه فرع واحد . والرابعة : استحالة انقلاب الحقائق ، وذلك لأنه اذا ثبت في الدهن الحقائق المتقدمة ووقع الاعتقاد مع ذلك بأن الفرع يصدر عن نقيض أصله ، صار الأمر الى جعل الحق باطلاً والباطل

(145) انظر تفصيل ذلك في : الأيمى والجرجاني - للواقف وفرحه 1 / 107

حقاً ، وهو قلب للحقائق وقلب الحقائق محال .

أراد ابن تومرت أن يؤكد استحالة ثبوت فرع واحد عن أصليين متناقضين ببيان الاستحالات الأربعة التي يؤدي إليها افتراض هذا الثبوت ، وهو يريد من وراء ذلك أن يؤكد أن الحكم إذا أسس على أصل معين ، ووجدنا أنه غير مجانس لأصل آخر صحيح ثابت بالتواتر ، ظهر أن الأصل الأول ليس بأصل ووجب تأسيس الحكم على أصله الصحيح . ولعله يكون من الأوضح والأقرب إلى الفهم أن يقع البرهان مباشرة على أنه لا يوجد أصلان متناقضان أبداً ، بل الأصل واحد وما تجانس من الأحكام معه فهو صحيح ، وما لم يتجانس معه فهو خاطيء وما تأسس عليه ليس بأصل صحيح .

ب - استحالة ثبوت أصل واحد لفرعين متناقضين : إن الأصل الواحد كالحطاب بالنهي عن الخمر يستحيل أن يصدر عنه حكمان متناقضان كالحكم بحليته والحكم بتحريمه ، وذلك لأن افتراض هذا الصدور يؤدي إلى الاستحالات الأربعة الأنفة الذكر بنفس البيان المتقدم ، ولهذا المعنى يصبح الاختلاف في الأحكام أمراً لا مبرر له ، لأن الأصل الواحد لا يصدر عنه الأحكام واحد . وقد وقع كثير من الناس في الزلل نتيجة تغافلهم عن هذه القاعدة فقالوا : « كل مجتهد مصيب » وجعلوا هذه المقالة سلباً إلى هدم الشريعة واسناد الأحكام إلى غير مستند لها ، وعكس الحقائق عن موضوعها ، وصيروا الحلال حراماً والحرام حلالاً ، وجعلوا الشرع متناقضاً ، واتبعوا قولة كل قائل وإن تناقضت ، واعتقدوا الحق في المجتهدين وإن تعارضت » (146) .

بهذه القولة الأخيرة يتبين أن المهدي كان منطلقاً في تنظيره لعلاقة الأصل

(146) انظر : ابن تومرت - أعز ما يطلب : 22-23

(147) ابن تومرت : أعز ما يطلب : 25 ، والحقيقة أن في هذا القول خللاً واضحاً ، ذلك لأن الأصل الواحد وإن كان لا يتضمن إلا حكماً واحداً في نفس الأمر ، إلا أن الأفهام قد تختلف في المراد من ذلك الأصل الواحد عند الاجتهاد في فهمه فتشأ أحكام مختلفة باختلاف الأفهام ، وقد كان الصحابة رضي الله عنهم يختلفون في فهم الأصل الواحد ، واختلاف للملعب بيني على هذا الأمر .

بالفرع من واقع الفقهاء في بيته ، أولئك الذين كما كان يراهم يؤسسون فروع الأحكام على غير أصولها الصحيحة ، فيقومون أحياناً في التناقض مع تلك الأصول ، ويتجهون الى أحكام متناقضة فيما بينها ، فكان هذا التنظير منه لعلاقة الأصل بالفرع من تلازم وتجانس دعوة الى اصلاح التفكير الشرعي بجعل التأصيل منهجاً له بعصمه من التناقض والاختلاف .

## ٧ - قواعد وجوب الأصل :

يمعن المهدي في جعل الأصل محوراً أساسياً في بياناته وتحليله لكل القواعد والآراء الأصولية ، وفي هذا السياق فإنه بعد تحديد حقيقة الأصل وأحكامه ، وبيان طريق ثبوته وعلاقته بالفرع ، انتهى الى ضبط القواعد التي انبنى عليها تكليف الانسان بالأصول وما يتبعها من الفروع ، والأسس التي تقتضي وجوبها عليه ، وأدرج ضمن هذا المبحث جملة كبيرة من المسائل الأصولية رتبها في أربع ٥٥٥ قواعد أساسية لا يثبت وجوب الأصول والتكليف بها الا بثبوتها والتصديق بها ، وهذه القواعد هي : صدور التكليف من الله تعالى ، وثبوت الوعد والوعيد ، واستطاعة المكلف ، وصحة دلالة اللغة ، وهذا تفصيل لهذه القواعد .

## 1 - صدور التكليف من الله تعالى :

صدور التكليف من الله تعالى شرط في وجوبه ، لأنه لو كان من قبل مخلوق لم يكن مكلفاً بأولى من أن يكون مكلفاً لتساوي المخلوقين ، واختصاص الله تعالى بالتكليف ينفي الإيجاب من أي مخلوق آخر ، وليس الرسول نفسه إلا واسطة ، لأن التكليف يستحيل بالمباشرة من الله سبحانه ٥٥٥ .

(148) أورد ابن تومرت سبع قواعد ، ولكن يجمع للكرر منها والمتقلب جعلها أربعة ( انظر : أعز ما يطلب : 27 ) .

(149) انظر : ابن تومرت - أعز ما يطلب : 27-28 ، وقد أورد القرطبي هذا للمعنى في الركن الثاني من أركان الحكم الذي هو الحاكم وما قاله في ذلك : « النبي والسلطان والسيد والاب والزوج اذا أمروا ولو جبروا لم يجب شيء بالعليهم بل بالعليب الله تعالى طاعتهم » (المتصفي - 1 / 83 ) وانظر في هذا للمعنى أيضاً : البغدادي - أصول الدين : 207

## 2 - ثبوت الوعد والوعيد :

الوعد والوعيد شرط في وجوب التكليف ، اذ يجبها يكون تمييز أن الفعل يتعلق به الجزاء والثواب ، وأن الترك يتعلق به اللوم والعقاب ، ولولا تعلق الثواب بالفعل والامتنال ، وتعلق العقاب بالترك والاهمال ، لكان الفعل والترك متساويين ، لأن المكلف اذا قيل له افعل فقال : هل لي في الفعل ثواب أو عني في الترك عقاب ، فقل له : الفعل والترك سواء ليس في الفعل ثواب ولا على الترك عقاب ، أدى ذلك الى ترك الفعل واهمال الشرع ، فلما علق الثواب بالفعل والعقاب بالترك كان ذلك ثمرة الفعل والترك وفائدتهما ، فوجب حينئذ الامتنال رجاء الثواب على الفعل ، ونهي العقاب على الترك» .

ان هذا التعليل لوجوب الأصول والتكليف بالوعد والوعيد كما قرره المهدي يقترب من مذهب المعتزلة في ربطهم التكليف بالثواب والعقاب وجعلهم إياها الغرض منه الذي من أجله حسن ، ولولاها لكان أمراً قبيحاً فلا يكون صادراً من الله تعالى وهو ما عبر عنه القاضي عبد الجبار في قوله : « قد بينا من قبل أنه تعالى اذا ثبت كونه حكماً فلولم يكن له بالتكليف غرض لفتح ، واذا لم يميز أن يكون غرضه المنافع العائدة عليه لاستحالتها عليه ، ثبت أنه يجب أن يكون غرضه منفعة المكلف ، ولا يجوز أن يريد بالتكليف المنفعة التي لا تستحق به ولا تحصل ، فيجب أن يكون الغرض وصوله بفعل ما كلف الى ما يستحق به من الثواب » (150) .

ورأي المعتزلة هذا يتناسب مع قولهم بالنفاذ اللازم للوعد والوعيد ، والوقوف المحتمل للثواب والعقاب . أما ما ذهب اليه ابن تومرت فإنه لا يتناسب مع ما يذهب اليه من جواز إثابة المذنب وعقاب المطيع كما يذهب اليه الأشاعرة (151) ، فإذا كان التكليف بالأصول جارياً على الانسان ، وجوبها عليه قائماً مع اعتقاده بأنه قد يعاقب اذا أطلع وقد يثاب اذا عصى ، فإنه ينبغي أن يكون جارياً ايضاً اذا لم يكن

(150) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 28

(151) القاضي عبد الجبار - للفتي : 11 / 409-410

(152) انظر ما سبق من 271

هناك اعلام بالشواب والعقاب أصلاً ، وليس من وجه لاثبات الوجوب في الحالة الأولى واسقاطه في الثانية ، لأن مناط الوجوب هو المشيئة الإلهية المطلقة .

وقد كان القاضي الباقلاني كما رواه عنه الغزالي مثلاً في هذه المسألة للسياق العام الذي درج عليه الأشاعرة في اطلاق المشيئة الإلهية إذ يرى أنه « لو أوجب الله علينا شيئاً ولم يتوعد بعقاب على تركه لوجب ، فالوجوب إنما هو بإيجابه لا بالعقاب » (153) . إلا أن الغزالي يميل الى خلاف هذا الرأي ، ويقترب من المعتزلة كما يظهر في تعقيبه على الباقلاني قائلًا : « وهذا فيه نظر ، لأن ما استوى فعله وتركه في حقا فلا معنى لوصفه بالوجوب إذ لا تعقل وجوباً إلا بأن يرجح فعله على تركه بالإضافة الى أغراضنا ، فإذا انتفى الترجيح فلا معنى للوجوب أصلاً » (154) . وفي هذا الربط للوجوب بالشواب والعقاب تضارب مع قوله في موضع آخر « إن الله تعالى اذا كلف العباد فإطاعوه لم يجب عليه الشواب ، بل أن شاء أناجبهم وأن شاء عاقبهم . . . وهذا لأن التكليف تصرف في عبيده ومماليكه » (155) ، فهذا القول فيه تعليق للوجوب بالمشيئة الإلهية المطلقة . ولعل ابن تومرت أخذ رأيه في هذه المسألة من أستاذه الغزالي فوقع في التضارب مثله .

### 3 - استطاعة المكلف :

تقدم لنا سابقاً أن ابن تومرت يوافق المعتزلة في القول بأن الله لا يكلف الانسان الا بما يطيقه (156) ، وعلى أساس هذه القاعدة بنى في هذا الموضوع وجوب الأصول والتكليف بها على استطاعة المكلف وقدرته على الامثال ، فإذا ما انعدمت الاستطاعة سقط الوجوب والتكليف وقد فصل الاستطاعة الى ضربين : استطاعة فهم الخطأ ، واستطاعة الفعل .

أ - استطاعة الفهم : لا تتم استطاعة فهم الخطأ الا بتحقيق أمور ستة :

(153) انظر : للمصنف للغزالي : 1 / 66

(154) نفس المصدر والصفحة .

(155) الغزالي : الاقتصاد في الاحتضاد : 182

(156) انظر ما سبق ص 266

- الخروج من حيز الطفولية ، لأن الطفل كالبهيمة لا تكليف عليه اذ لا يتميز عنه .
- توفر العقل ، وهو أمر زائد على الأول .
- بلوغ الدعوة .
- فهم لغة الرسول ، أو لغة من يبلغ من الرسول .
- إدراك الخطأ بالحواس ، فالأصم مثلاً لا تكليف عليه .
- وفي هذا الشرط اشكال ، فماذا يقال في الأصم الذي يدرك المعاني بالكتابة مثلاً ، والأولى أن يدرج في الذي قبله ، فيتعلق الأمر بفهم لغة الرسول مطلقاً عن السبيل الموصلة للفهم .
- أن يكون التكليف بالبين لا بالهمل ، لأن المتببس لا يفهم وما لا يفهم لا يصح التكليف به (157) .

ب - استطاعة الفعل : لا يتعلق وجوب الطاعة إلا بما هو مقدور للإنسان استطاع له . وهو ما يفيد قوله تعالى : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » ( البقرة / 286 ) .

واستطاعة الفعل منها ما هو راجع الى البدن ومنها ما هو راجع الى غير البدن ، فما هو راجع الى البدن ستة أمور :

- الاستطاعة بالجوارح ، وينافيها عذمها واختلالها ونقصها قال تعالى : ﴿ ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ﴾ (النور / 61) .
- الاستطاعة بالقوة وينافيها الضعف ، قال تعالى : ﴿ ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما يفتقون حرج ﴾ ( التوبة / 91 ) .
- الاستطاعة بالادراك وينافيها العدم والاختلال والنقص .
- الاستطاعة بالعقل ، وهي أم الاستطاعات والشرط في جميعها وينافيها العدم والاختلال والفسه ، قال تعالى : « فإن كان الذي عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً أو لا

(157) انظر : ابن تيموت - أمز ما يطلب : 29 ، وانظر ما يقرب هذه العناصر في : الفزالي - للسبكي : 83 / 1



يستطيع أن يمل هو فليعمل وليه بالعدل ﴿ ( البقرة / 282 ) .

— الاستطاعة بالعلم وينافياها الجهل . ونلاحظ أن هذه الثلاثة الأخيرة تعتبر أيضاً عناصر للاستطاعة في فهم الخطاب ، ولكن وقع ايرادها هنا من جهة كونها يتوقف عليها الفعل .

— الاستطاعة بالاختيار وينافياها الاضطراب (158) .

وما هو راجع الى غير البدن من عناصر الاستطاعة أربعة هي التالية :

— الاستطاعة بالعبد ، وينافياها العنم والقلّة ، كأن يكون المكلف به أمراً لا يقوم به الا اعداد من الناس ، ويعجز عنه الفرد الواحد .

— الاستطاعة بالعُد ، وينافياها العدم أيضاً .

— الاستطاعة بالآلات التي تقتصر إليها سائر الصناعات ، ومثالها في التكليف عدم الدلو عند تعيين وقت الصلاة ، فإنه يسقط واجب الوضوء . ونلاحظ ان هذه الاستطاعة داخلة في التي قبلها لأن الآلات من العلة .

— الاستطاعة بالمال ، وينافياها العدم ، ومثالها سقوط واجب الحج على من عدم المال (159) .

ان الأفعال التي لا تكون مستطاعة بعنصر أو أكثر من عناصر الاستطاعة الأنفة الذكر سقط وجوبها والتكليف بها ، وهذه الأفعال التي يسقط التكليف بها منها ما هو راجع الى العقل ومنها ما هو راجع الى العادة ومنها ما هو راجع الى الطبع .

أما الراجع الى العقل فكل جماع بين الأضداد ، وخلق الأجسام ، الى غير ذلك مما يستحيل فعله من المخلوق بحكم العقل . وأما الراجع الى العادة فكنقل

---

(158) انظر تفصيل هذه العناصر وغلبها لها سبق من : 270

(159) انظر : ابن تومرت . أعز ما يطلب : 31-32

الجبال ، والارتقاء الى السماء ، والحياة بلا طعام ولا شرب ، وغير ذلك مما يستحيل تأتيه من المخلوق عادة . وأما الرجوع الى الطبع فكحب البغيض ، وبغض المحبوب ، وحمل النفس على الهلاك ، وكل هذه الأجناس من الأفعال لا يصح بها تكليف ، ولا يكون فيها وجوب لخروجها عن حد الاستطاعة»<sup>(160)</sup> .

إن ما ذهب اليه المهدي من تعليق وجوب الأصول والتكليف بها على هذا النحو من الوضوح والجزم ، ينطبق تماماً على مذهب المعتزلة في جعلهم الاستطاعة أساساً للتكليف وشرطاً له<sup>(161)</sup> ، وهو يخالف ما ذهب اليه عامة الأشاعرة من جواز التكليف بما لا يطاق ، ولعل التردد الذي آل اليه بعض الأشاعرة في هذه المسألة ومن بينهم استاذهم الغزالي كان مرحلة مبهمة ليذهب المهدي الى ما ذهب اليه المعتزلة . فالغزالي بينما نراه في الاقتصاد في الاعتقاد يجزم بأن الله تعالى له أن يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه ، ومن بين ما لا يطيقونه ويكلفون به المحال لغيره كتكليف أبي جهل بالإيمان مع العلم بأنه لا يؤمن ، وكذا يقاس عليه المحال لذاته إذ لا فرق بينهما في امكان التلفظ ولا في تصور الاقتضاء ولا في الاستقبال والاستحسان»<sup>(162)</sup> . نراه في المستصفى يتراجع عن هذا القول ليذهب الى أن « المختار استحالة التكليف بالمحال ، لا لقبحه ، ولا لمفسدة تنشأ عنه ، ولا لصيغته . . . . ولكن يتمتع لمعناه ، اذ معنى التكليف طلب ما فيه كلفة والطلب يستدعي مطلوباً ، وذلك المطلوب ينبغي أن يكون مفهوماً للمكلف بالاتفاق . . . وهذا (أي المحال) غير معقول أي لا وجود له في العقل ، فإن الشيء قبل أن يوجد في نفسه فله وجود في العقل ، وإنما يتوجه اليه الطلب بعد حصوله في العقل ، وإحداث القديم غير داخل في العقل ، فكيف يقوم بذاته طلب إحداث القديم ، وكذلك سواد الأبيض لا وجود له في العقل ، وكذلك قيام القاعد فكيف يقول له قم وأنت قاعد ، فهذا الطلب يتمتع قيامه بالقلب لعدم المطلوب ، فاته كما يشترط في المطلوب أن يكون معلوماً في الأعيان يشترط أن

(160) نفس المصدر : 31

(161) انظر رأي للمعتزلة في : القفاني عبد الجبار - المغني : 11 / 367 ، وشرح الأصول الخمسة : 396

(162) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد : (178) وما بعدها

يكون موجوداً أي في العقل» ١٦٥٥ .

#### 4 - صحة دلالة اللغة :

ان لغة دلالات صحيحة ، لأنها تفيد العلم القطعي ، وما أفاد العلم القطعي فمحال فساد ، فلا تكون الا صحيحة، وصحة دلالات اللغة ينبنى عليها وجوب الخطأ وترتبته على المكلفين ، والجهل بهذه الدلالات يؤدي الى إفساد الشريعة والخلط فيها» ١٦٥٦ .

وقد تناول المهدي بالبحث في هذا العنصر مجموعة من المسائل المتعلقة بدلالة اللغة من حيث الوضع اللغوي ، ومن حيث الاستعمال الشرعي ، وترجع معظم هذه المسائل الى ثلاثة محاور أساسية : دلالة اللفظ على المعنى المتعدد ، والحقيقة والمجاز والتصريح والكناية ، والأمر والنهي .

أ - دلالة اللفظ على المعنى المتعدد : جميع ما يعقل من الكلام ، وما ينور بين المتكلمين من الخطأ ، إنما هو معان ودلالات على المعاني ، ويرجع الى دلالات ومدلولات ، والمدلولات لا تتميز الا بالدلالات .

والمعاني التي تدل عليها الألفاظ اما متحدة أو متعددة» ١٦٥٧ : اما المعنى المتعدد فيدل عليه بلفظ متحد كالشمس ، أو بلفظ مختلف كالسبع والليث والاسد في دلالتها على حيوان واحد .

أما المعنى المتعدد فإن دلالة اللفظ عليه تتنوع الى ثلاثة أنواع : دلالة البذل ، ودلالة التحديد ، ودلالة الاستغراق .

أولاً : دلالة البذل : وهي أن يدل اللفظ على معان متعددة ، ومعنى البذل أنه

(١٦٥٣) النزالي - للسببى : 1 / 87 - 88

(١٦٥٤) ابن تومرت - أهر ما يطلب : 34 .

(١٦٥٥) لم يوجب للمهدي حقيقة للتعدد والتعدد ، ويدور من الأمثلة التي استعملها أن المتحد يمثل الجزئي والتعدد يشمل الجنس ، أما النوع فهو متحد باعتبار الاتفاق في الحقيقة ، ويصدد باعتبار التعدد في الأفراد .

يجوز بدل كل واحد منها لتناول اللفظ لها ، وشرط الافادة في هذه الدلالة أن يقع تفسير أحد المعاني وتعيينه ، ومثال ذلك لفظ العين فإنه يتناول معاني كثيرة منها عين الماء وعين الرحي وعين الشمس وعين الرأس ، ولا يكون مفيداً إلا بالتعيين فيقال عين الماء أو عين الشمس .

ثانياً - دلالة التحديد : وهي أن يدل اللفظ على معنى محدد ، وهو يفيد ما تناوله التحديد كقولنا خسون ومائة وألف ، فالخسون قد علم عددها وكذلك المائة والألف .

ثالثاً : دلالة الاستفراق : وهي أن يدل اللفظ على معان متعددة باستفراقها جميعاً ودخول كل ما هو منها تحت ، كقولنا حيوان ، فهو لفظ يستغرق جميع ما فيه حية من أنواع الحيوانات المختلفة .

إن هذه الدلالات لا تتعدى كل واحدة منها موضوعها ، ولا يصح انتقالها ، ولا تداعيلها ، ولا رجوع حقيقة بعضها إلى حقيقة بعض ، فمن رد حقيقة البديل إلى التحديد ، أو حقيقة التحديد إلى الاستفراق فقد أبطل دلالات اللغة والنقل ، إذ في تداعيلها وانتقالها عن موضوعاتها بطلان المعاني وانتقالها ، وفي بطلان المعاني وانتقالها بطلان الشريعة وانتقالها ، وهذا محال وما أدى إلى المحال فهو محال<sup>(166)</sup> .

وقد أورد المهدي من الأمثلة على وقوع الأخطاء في الشرع بسبب الخلط بين هذه الدلالات ما ذهب إليه البعض من أن العموم لا صيغة له<sup>(167)</sup> ، وأنه يقع على

(166) انظر تفاصيل هذه الدلالة في : ابن تيموت - أبرز ما يطلب 35 وما بعدها .

(167) ذهب جمهور الأصوليين إلى أن العموم له صيغة موضوعة له حقيقة مثل للموصولات والجموع المعرفة تعريف الجنس ، واسم الجنس والنكرة للصفة . وذكر الشوكاني أن عمدة من المتأخرين من المالكية وعمدة من فروع البلخي من الحنفية ذهبوا إلى أنه ليس للعموم صيغة تخصه ، وأن ما ذكر من الصيغ موضوع في الخصوص ، وذكر أيضاً أن الأشعري وجماعة من المرجحة قالوا : إن شيئاً من الصيغ لا يقتضي العموم بل ذات ولا مع الثرائين بل يكون العموم عند لؤدة التكلم ، وهو ما رد عليه المهدي بأن التكليف يكون بالأمر لا بالشيء . وقد كان ابن حزم من المتحمسين لإثبات صيغة العموم ، ومما قاله في ذلك : « فراجع جمل كل لفظ على عمومته وكل ما يقتضيه اسمه دون توقيف ولا نظر » انظر في حله للملك : ابن حزم - الأحكام : 3 / 98 ، الفرائد - المستقصى : 2 / 35 وما بعدها ، الشوكاني - نوادر الأصول : 108 وما بعدها .

التحديد وعلى البذل ، فهو لاء التبت عليهم دلالة الاستغراق للتحقق في العموم ، فحملوها على التحديد أو على البذل ، وقالوا : ان الخطاب اذا ورد على العموم يجوز أن يراد به الخصوص ، وهذا القول يؤدي الى نقض قواعد شرعية عديدة . منها أنه ليس لأحد من العقلاء أن يخرج من تحت الخطاب بعد تقريره عليه . ومنها أن الخطاب اذا ثبت لا يرتفع الا بنسخ أو تخصيص ممن أثبتته ، ومنها أن التكليف لا يكون بالمشيئة ( أي إرادة الخصوص مع إطلاق العموم ) ولكن يكون بالأمر ، فحمل العام على الخاص يخرج بعض الأفراد من تحت الخطاب ويعمله مرتفعاً في حقهم ، وذلك خطأ كبير في فهم الشرع ٣٨ .

#### ب - الحقيقة والمجاز :

دلالة اللفظ على المعنى قد تكون بطريق الحقيقة وقد تكون بطريق المجاز ، وقد تناول المهدي بالبيان هذين الطريقين موضحاً وجه حمل الأحكام اذا ترددت بينهما .

ولم يذكر المهدي تعريفاً مباشراً للحقيقة والمجاز على عادة الأصوليين ٣٩ ، بل عرفهما من خلال أمثلة متعلقة تبين حقيقتها . فالحقيقة كقولنا رجل للرجل نفسه ، وأسد للأسد نفسه ، وغير ذلك من الأسماء المختصة بالمعاني .

وأما المجاز فإنه يكون في كلام العرب بأنواع عديدة منها : التشبيه ، والاستعارة ، وحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ، ووصف ما لا يعقل بصفة من يعقل ، وتسمية الشيء بما يؤول إليه ، وتسمية الشيء بأصله ، وتسمية السبب بالمسبب ، وتسمية الشيء بمحظمه ، وتسمية الشيء بما يقاربه ، وتسمية الشيء بما يقارنه ، وتسمية الشيء بما يشاركه ، وتسمية الشيء بما يخالفه ، وتسمية الشيء بما يناقضه ، وتسمية الجملة باسم البعض ، وتسمية المعاني بأسماء الأشخاص .

(168) ابن تيموت - أمر ما يطلب : 38

(169) قال الجويني - الورقات : 38 وما بعدها ، « الحقيقة ما بقي على موضوعه ، والمجاز ما تجوز به من موضوعه » ،

وانظر الزيدوي : الأصول : 1 / 62-61

وإذا ما تردّد الحكم بين الحقيقة والمجاز ، فإنه يحمل على الحقيقة ولا يحمل على المجاز ، وذلك لأنّ المجاز عارض ولا حكم للعوارض ، ومثال ذلك قوله تعالى : ﴿ وَأَمْسَحُوا رُءُوسَكُمْ ﴾ فهذا يحمل على الحقيقة وهو استيعاب مسح الرأس ، وإن كان يطلق على البعض مجازاً كقولهم قبلت رأس الشيخ ، فالتقبيل وقع على بعض الرأس وإنما أطلق البعض على الجملة مجازاً ، وقد أخطأ بعضهم فقالوا بجواز مسح بعض الرأس ، وسبب الخطأ حمل الحكم على المجاز دون الحقيقة ، اذ رد الجملة الى البعض من باب المجاز لا الحقيقة<sup>(170)</sup> .

ولم يصرح المهدي ما اذا كان الحكم يني على المجاز اذا وجدت قرينة دالة على ذلك ، ولكن سياق العرض يدل على أنه يذهب الى ذلك ، فقوله الأنف الذكر يحمل الحكم على الحقيقة عند تردده بينها وبين المجاز إنما هو في حالة انعدام القرينة بما يشير الى انه عند وجودها يحمل الحكم على المجاز ، وهذا هو مذهب عامة الأصوليين ، وقد عبر عنه الغزالي بقوله : « اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة الا أن يدلّ الدليل على أنه أراد المجاز »<sup>(171)</sup> ، وأكثر من يضيّق في دائرة المجاز الى حد يقارب انكاره الظاهرية ، وقد أخذ ابن حزم به اذا ما كانت له قرينة جلية ، ولكنه اعتبر ذلك من ظواهر الألفاظ لا من تأويلاتها<sup>(172)</sup> .

وبما يدل على أن ابن تومرت يذهب في اعتبار المجاز الى حد بعيد ما ذكره في الكناية والتعريض . فالكناية عنده تقوم مقام التصريح كقوله تعالى كناية عن الجماع بللماسة والمباشرة ، وكذلك التعريض ، بل هو أوقع في النفوس وأبلغ في البيان ، واستشهد على ذلك بما روي في الذي عرّض بصاحبه في زمان عمر في قوله : ما أبي بزان ولا أمي بزانية ، فجلبه عمر الحسد ثمانين ، وأقام التعريض مقام التصريح<sup>(173)</sup> . وفي هذا الرأي تجاوز لما ذهب اليه أغلب الأصوليين من ان الكناية

(170) ابن تومرت - رسالة في أصول الفقه : 182 وما بعدها

(171) الغزالي - المصنفى : 1 / 399

(172) انظر ابن حزم - الأحكام : 3 / 136 وما بعدها ، وانظر : محمد أبو زهرة - ابن حزم : 344

(173) ابن تومرت - رسالة في أصول الفقه : 185

والتعريض لا يقوم بهما حكم في الحلود، لما فيها من القصور عن البيان الصريح الذي لا يقام الحد إلا عليه<sup>(174)</sup> .

### جـ- الأمر والنهي :

رأينا فيما تقدم أن المهدي انتهى إلى حصر أصول الشريعة في الأمر والنهي ، واعتبار التكليف يقوم عليهما ، وهو ما دعاه في سياق بيان صحة دلالة اللغة إلى أن يعنى في بحث حقيقة الأمر والنهي ومقتضاها وكيفية دلالتها باعتبار أن القيام بالشرع على الوجه الأكمل يتوقف على الفهم الصحيح لهذه الأمور ، وقد عقد لذلك فصلاً في كتاب أعز ما يطلب تناول فيه بالبيان العناصر التالية : حقيقة الأمر والنهي ، ومقتضى الأمر ، ونقد الآراء المخالفة .

### أولاً- حقيقة الأمر والنهي :

حقيقة الأمر طلب الفعل ، وحقيقة النهي طلب الترك ، ولم يصرح المهدي في وضوح إذا ما كان هذا الطلب للفعل أو الترك لا يتم إلا بصيغة معينة هي « افعل ولا تفعل » كما يميل إليه الحنفية ، أو أنه يتم أيضاً بغير صيغة كالخبر بمعنى الأمر وعمل النهي<sup>(175)</sup> . وقد ذكر في موضع أن « صيغة الأمر في اللغة افعل ، وصيغة النهي لا تفعل »<sup>(176)</sup> ، بينما علق في موضع آخر طلب الفعل والترك بالمقتضى لا بالصيغة فقال : « الأمر مقتضاه الفعل ، والنهي مقتضاه الترك ، وبيان ذلك أن الخبر بمعنى الأمر راجع إلى الأمر ، والخبر بمعنى النهي راجع إلى النهي ، وفعل الرسول وإقراره راجعان إلى الأمر »<sup>(177)</sup> . ونرجح أنه يقول بالرأي الثاني ، وأنما ساق القول الأول في مقام بيان الصيغة اللغوية للأمر .

وفي سياق بيان حقيقة الأمر والنهي أمعن المهدي في اظهار المفارقة بينهما

---

(174) انظر البرزدي والبخاري- الأصول وشرحه كشف الأسرار : 2 / 209 ، وابن عبد الشكور وحيد العلي

الأنصاري- مسلم الثبوت وشرحه فوائذ الرحوت : 1 / 229

(175) انظر في ذلك : البرزدي والبخاري : الأصول وشرحه كشف الأسرار : 1 / 101 وما بعدها . الغزالي-

المستصفى : 1 / 411 وما بعدها .

(176) ابن تومرت- أعز ما يطلب : 39

(177) نفس المصدر : 18-19

وابرازها ، وكأنما سيلف من ذلك الى التنبيه على شناعة الخطأ في المآل الى الانتهاء عن الأمور به ، وفعل المنهى عنه ، وبما قاله في ذلك : الفعل والترك حقائقهما متباينة ، ومعانيهما متضادة لتصور النفي والاثبات فيها ، والنفي والاثبات في الذات للتحلة مستحيل ، ثم ان مقتضى الفعل في الشرع الموافقة ، ومقتضى الترك المخالفة ، وحقيقة الموافقة مباينة لحقيقة المخالفة ، ومقتضى الموافقة الطاعة ، ومقتضى المخالفة المعصية ، والطاعة خلاف للمعصية (178) .

### ثانياً - مقتضى الأمر :

اختلف الأصوليون أيما اختلاف في مقتضى الأمر ما هو ؟ فذهب البعض الى أن الأمر يقتضي الوجوب ، وذهب آخرون الى أنه يقتضي التنب ، وتوقف فريق ثالث فيه فعرفوا بالواقعية كما ستره بعد حين ، وقد كان لابن تومرت رأي واضح في هذه المسألة يقوم على اعتبار الوجوب مقتضى الأمر ، كما كان له نقد لسائر الآراء الأخرى ، وهو ما سنتناوله بالتفصيل فيما يلي :

■ الأمر مقتضاه الوجوب : ردد المهدي في مواضع متعددة من مؤلفاته أن امر الله وأمر رسوله أمر واحد ، وهو محمول على الوجوب دوماً في حالة اطلاقه ، وأنه لا سبيل الى تحويله عن وجوبه بعد انحتماله الا بنسخ أو تخصيص من الموجب له والمكلف به ، وهو الله تعالى . وهذا هو مذهب الصحابة أجمعين ومن سلك طريقهم (179) .

أما اذا وجدت قرينة غصصة فإن الأمر قد يصرف بها الى مقتضيات أخرى متعددة ، منها التنب ، ومنها الاكرام كما في قوله تعالى : ﴿ ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون ﴾ ( النحل / 32 ) ، ومنها الالهانة كما في قوله تعالى : ﴿ ذق انك أنت العزيز الكريم ﴾ ( الدخان / 49 ) ، ومنها التهديد والتعجيز والاباحة (180) .

وقد استدلل المهدي على اقتضاء الأمر الوجوب عند الاطلاق بخمسة أدلة

(178) نفس المصدر : 39

(179) ابن تومرت - أمز ما يطلب : 40-41

(180) نفس المصدر : 45 ، وانظر : البخاري - كشف الأسرار : 1 / 107 ، الذي أبهى معاني الأمر الى ثمانية عشر .



سماها بالقواعد التي يبنى عليها وجوب الأمر وهي التالية :

الأولى - أن التكليف بالأمر والخطاب لا بالمشيئة ، وحمل الأمر على غير الوجوب يوحي بأن التكليف الإلزامي قائم على الإرادة المتعلقة بما وقع الحمل عليه .

الثانية - أن الخطاب إذا ثبت لا يرتفع إلا بنسخ أو تخصيص من المثبت له ، وحمل الأمر على غير الوجوب فيه رفع للخطاب من غير المثبت له .

الثالثة - أن العقلاء بأجمعهم ليس لهم خروج من التكليف والخطاب بعد تقررره إلا بأن يخرجهم منه مثبته عليهم ومكلفهم به وهو الله سبحانه ، وحمل الأمر على غير الوجوب فيه رفع للتكليف عن العقلاء بعد ثبوته .

الرابعة - أن العموم والخصوص ثبت علمهما من اللغة ضرورة ، كما إذا قلنا معلوم وموجود علم على القطع أن موجوداً أخص من معلوم لاشتغال المعلوم على الموجود والمعلوم ، وحمل الأمر على غير الوجوب فيه خلط بين عموم يمثل الوجوب وبين خصوص يمثل ما صرف اليه وهو مخالف لضرورة اللغة .

الخامسة : ان كل ما ثبت الوعيد والعقاب على تركه فهو واجب ، وقد ورد الوعيد والعقاب على مخالفة أمر الله في قوله تعالى : ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ﴾ ( النور / 63 ) ولذلك فإن الأمر يحتمل على الوجوب (181) .

■ نقد الآراء المخالفة : عرض المهدي الآراء المخالفة لما ذهب اليه في هذه المسألة ، وبين مستنداتها ، ونقدناها مبيناً فسادها ، وقد قدم لذلك بقوله : « من نقل الأمر عن الوجوب الى غيره من غير دليل ولا برهان فقد افترى عظماً واحتمل بهتاناً واثماً مبيناً ، واختلف من لا تحقيق عندهم في الأوامر وتنازعوا فيها كل التنازع ، فذهب قوم الى أنها على الوجوب ، وذهب آخرون الى أنها على الندب ، وذهب آخرون الى أنها على الوقف ، وذهب آخرون الى أنها على الإباحة » (182) ، ثم تناول

(181) ابن تومرت - أعز ما يطلب : 44

(182) نفس المصدر : 41

هذه الآراء بالنقد تفصيلاً .

فالقائلون بالنذب (١٨٣) بنوا قولهم على أن السيد إذا قال لعبده افعَل ، فإنما يقتضي قوله الفعل لا غير ، ولا يفهم منه الوجوب بمجرد لفظه حتى يقتصر بقرينة تدل على الوجوب ، فلا سبيل إلى الوجوب ، ولا سبيل إلى الوقف ، إذ الأمر يقتضي الفعل ، والوجوب لا يفهم إلا بقرينة ، والوقف يقتضي الترك ، ولا سبيل إلى الترك لكون الأمر يقتضي الفعل فلم يبق إلا النذب .

والقائلون بالوقف ذهبوا إلى أن الأمر لا صيغة له ، إذ هو يحتمل الوجوب ويحتمل النذب ويحتمل الإباحة ولا سبيل إلى حمله على واحد منها لاحتماله للجميع ، وليس حمله على الوجوب بأولى من حمله على النذب ، ولا حمله على النذب بأولى من حمله على الإباحة إلا بدليل ، فإذا لم يكن دليل ، - والمحتمل لا تقوم به حجة - فليس إلا الوقف حتى يأتي دليل الوجوب أو النذب أو الإباحة .

والقائلون بالإباحة ذهبوا إلى أن الأشياء كلها قبل ورود الشرع على الإباحة فتحمل على استحسان الحال قبل ورود الشرع حتى يأتي دليل الوجوب أو النذب أو الوقف ، وإنما الأوامر على الإباحة فمن شاء فعل ومن شاء ترك (١٨٤) .

---

(183) اختلف الأصوليون فيما اختلف في مقتضى الأمر ، فذهب الجمهور إلى أنه الوجوب ما لم توجد قرينة صالحة إلى غير الوجوب ، ( انظر مثلاً : الجويني - الوقفات : 74 وما بعدها ، أبو الوليد الباجي - الإشارات : 9 وما بعدها ) . وذهب البعض إلى حل الأمر على النذب ، ومن هؤلاء عامة المعتزلة سوى البصري والجبلي في أحد قوليه إذ قالوا بالوجوب ، ومنهم أيضاً الشافعي في أحد قوليه وجماعة من الفقهاء . وذهب بعض آخر إلى حمله على الإباحة ، وذهب كثير من الأصوليين إلى التوقف في مقتضى الأمر ، وقالوا أنه يدل بالاشتراك على معان متعددة وببعض التوقف في تعيين أي واحد منها حتى يأتي دليل يرجح أحد تلك المعاني . وقد اختلفت آراء الواقعية من التوقف في تعيين أي مقتضى للأمر إلى التوقف في تعيين مقتضى متردد بين الوجوب والنذب ، إلى التوقف في تعيين مقتضى متردد بين الوجوب والنذب والإباحة ، إلى التوقف في تعيين مقتضى متردد بين الوجوب والنذب والإباحة ، ومن أهل المواقفة الشافعي في أحد قوليه : والباقلاني ، والفرزلي ، والأشعري ، والماتريدي . انظر تفاصيل هذه الآراء واحتجاجات كل واحد منها في : البزدوي والبخاري - الأصول وشرحه كشف الأسرار : 1 / 106 وما بعدها ، الفرزلي - المستصفي : 1 / 411 وما بعدها ، الشركاني - لرشاد الفحول : 88 وما بعدها . ابن حزم - الأحكام : 3 / 18 وما بعدها .

(184) انظر ابن تومرت - أعز ما يطلب : 42-43

ولم يكن للمهدي رد واضح الا على القائلين بالاباحة ، حيث قال في شأنهم : يقال للذين ذهبوا الى أن الأشياء قبل ورود الشرع على الاباحة (185) . بماذا علمتم ذلك ، أبالضرورة أم بالدليل ؟ فإن قالوا بالضرورة ، فذلك مستحيل لعدم التساوي في ذلك ، وبعد الضرورة عن هذا القيل ؛ وان قيل بالدليل ، قيل : اسمعي أم عقلي ؟ فإن قالوا عقلي ، فذلك محال ، اذ العقل ليس له في الحظر والاباحة مجال ، وان قالوا سمعي ، قيل لهم السمع معدوم وثبوت الأحكام دون الشرع محال ، وثبوت الشرع دون الرسول محال (186) .

ومن الغريب أن نجد للمهدي رداً على من ذهب الى أن مقتضى الأمر الوجوب ، والحال أن هذا هو رأيه كما قرناه آنفاً ، وهو رد يكاد ينطبق على ما رد به على القائلين بالاباحة ، وقد جاء في آخره ما يفيد تعميمه على سائر الآراء التي عرضها سابقاً اذ يقول « وكذلك يقال لجميعهم ، فيتين فساد مذاهبيهم وبطلان أقوالهم وانما أوجب اختلافهم التباس دلالات اللغة عليهم (187) . وبإزاء هذا الغموض والاضطراب المتمثلين في الرد على الوجهة التي ارتضاها هو نفسه أولاً ، وفي تعميم هذا الرد على سائر الآراء ثانياً ، نرجح أن يكون قصده بالرد نقد طريقة استدلال القائلين بالوجوب على رأيهم لا نقد نفس الرأي ، والقرينة على ذلك أنه انتقل بعد ذلك مباشرة الى بيان استدلاله المبني على خمس قواعد كما ذكرناه آنفاً ، على أن التشويش والقصور في عرض آراء المخالفين ونقلها باحيان بوضوح ، ولعل ذلك من سوء التقرير والاملاء من قبل تلاميذ المهدي الذين أملوا تعاليمه .

أما في خصوص الرأي الذي ارتضاه للمهدي في مقتضى الوجوب ، فإن الالتحاق المستمر ، والجزم القاطع في مواطن متعددة من مؤلفاته بأن مقتضى الأمر الوجوب ، لئن كان يتطابق مع رأي الجمهور الا أنه أقرب ما يكون الى ما ذهب اليه ابن حزم في قطعية صرامة من أن الأمر مقتضاه الوجوب حتى يقوم دليل صارف الى النذب أو

(185) جاء في النص كلمة الحظر ، وهو خطأ لأن المهدي يصدد الرد على من قال بأن الأشياء قبل ورود الشرع على الاباحة .

(186) ابن تومرت - أمر ما يطلب : 43-44

(187) نفس المصدر والصفحة .

الاباحة ، مضيقاً الى حد كبير من تلك الأدلة المخرجة عن الوجوب كما لم يفعلها الجمهور» .

يتبين لنا مما تقدم في آراء المهدي الأصولية أنه اتخذ من فكرة تأصيل الأحكام الشرعية محوراً لهذه الآراء ، حيث جعل الأصل الذي هو الكتاب والسنة والاجماع الراجع اليهما منطلقاً للبحث ، ثم تولدت المسائل من ذلك بالتتابع كما تناول بالبيان حقيقته واحكامه وطريق ثبوته وعلاقته بالفرع وامس التكليف به ، ولذلك جاء ترتيب للمباحث الأصولية على نمط مستجد ليس هو المهود عند الأصوليين . وهو مظهر للطرافة في العرض نشأت عن فكرة التأصيل التي استبدت بالمهدي .

ولم تكن الآراء الأصولية التي وردت عند ابن تومرت دالة على تعمق في التحليل والتفصيل - رغم طرافة وعمق بعضها - ، بقدر ما هي دالة على ثورة منهجية في الفكر الشرعي تقوم على أساس من الرجوع المباشر الى القرآن والحديث واستنتاج الأحكام منها واقامة الحياة عليهما ، وهي ثورة على التقليد الذي سقط فيه الفقهاء في المغرب خاصة فصاروا يؤصلون أقوالهم على أقوال من قبلهم من الفقهاء واصبحت الفروع تبنى على الفروع من حيث كان ينبغي ان تبني على الأصول . وبهذا الاعتبار يمكن أن نقول إن المهدي كان مغالوماً للتقليد ثائراً عليه مثل ابن حزم ، وبدعوته الى الرجوع المباشر للنصوص فتح باب الاجتهاد ودعا اليه ، ولكنه الاجتهاد في نطاق النص لا الاجتهاد المبني على الرأي المتمثل خاصة في القياس فقد كان رافضاً له لأنه يقوم على الظن وهو لا يرى الا اليقين المتمثل في الأصل المتواتر من القرآن والحديث .

---

(188) انظر : ابن حزم - الأحكام : 2/3 وما بعدها ، وانظر أيضاً برنجنيك - عود الى مله ابن تومرت : 35 وما بعدها وقد عقد مقالة بين مقتضى الأمر عند المهدي ومقتضاه عند الغزالي وابن حزم خاصة ، وقد مال الى أن المهدي لم يكن متأثراً في أصول الفقه عامة بابن حزم مقدر تأثيره بالشافعية الأشعرية ، ولا ترى ذلك صحيحاً في عديد من المسائل من بينها هذه المسألة .

## الفصل السادس

### تعقيب على آراء ابن تومرت

#### I - عوامل آراء ابن تومرت :

تردد عند بعض المتأخرين من المؤرخين والكتاب المغاربة وصف المهدي بأنه «عالم سلطان» ، وهو وصف مشتق من طبيعة الدعوة التي قام بها المهدي في امتزاج العلم فيها بالسياسة ، وتأسيس الإصلاح الاجتماعي والسياسي فيها على أسس عقدية وأصولية ، وهذا الوصف بخلفياته المذكورة يصلح لأن يكون إطاراً لمحاولة نظرة تفويجية شاملة لآراء ابن تومرت التي تقدم عرضها ، تهدف إلى تبيين خصائص هذه الآراء ، وتلمس مظهر لوحدها واتساقها .

لقد كان ابن تومرت عالماً كما اجمع عليه مترجموه على اختلافهم ، وكما ظهر في مؤلفاته وخطبه ، ولكنه لم يكن ذلك العالم الذي اعتزل الناس والحياة ليتعامل مع الصور والأفكار ، وليبني مؤلفات تقوم على تحليل الآراء وتوليدها من بعضها وتبويبها بحسب ما يقتضيه الفكر للمجرد ، بل كان ذلك العالم الذي تشبعت نفسه بواقع الحياة في مظاهرها السياسية والاجتماعية ، وانشغلت بما يجري في هذه الحياة من خلل وانحراف عن سمات الشريعة ، فحملت هم إصلاح ذلك الخلل وتقويم ذلك الانحراف ، ثم أصبح ذلك الهم الاصلاحى للواقع المنحرف محوراً أساسياً للعلم الذي يحمله ، لخدمته تسخر مسأله ، ولأجله يقع تركيبها وتأليفها ، وبحسب ما تحقق فيه من هدف تقع صياغتها وبنائها ، ولذلك فإنه لا يمكن فهم وتقويم آراء

---

(1) انظر : المغربي - فتح الطيب : 5 / 244 ، وابن مريم - البستان : 215، 212 ، والتبكي - نيل الابتهاج : 246 ، وأصل هذا الوصف ما قاله أبو الحسن الصغير حينما سأله عماد بن ابراهيم بن أحمد العبدري الابلي : ما قولك في المهدي ؟ فأجاب : عالم سلطان ( انظر فتح الطيب في الموضع المشار اليه آنفاً ) .

ابن تومرت بمجزل عن هذا العامل الأساسي في توليدها وبنائها .

ونضيف الى هذا العامل الاساسي عاملاً آخر مهماً هو ما توفر للمهدي من مصادر للعلم مختلفة ومتنوعة ، فقد وقف على الفقه المالكي بحكم انتشاره بالمغرب ، ووقف على الفقه الظاهري بحكم انتشاره بالأندلس وقد كان مر بها وربما درس فيها ، ووقف بالمشرق على الفقه الحنفي والشافعي ، كما أنه درس أو اطلع على مختلف المدارس في العقيدة الحزمية بالأندلس ، والاشعرية والاعتزالية والشيعة بالمشرق ، حيث كانت بغداد تعج بهذه الاتجاهات ، وتحفل بالحوار القائم بينها من جهة ، وبينها وبين الأديان والمذاهب غير الاسلامية من جهة أخرى ، وقد أكسب المهدي هذا التنوع والتعدد في مصادر العلم مرونة عقلية وتحمراً من الانغلاق للمذهبي ، فكانت آراؤه متنوعة ، غير مرتبة بحسب المذاهب ، وإنما هي مرتبة بحسب ما يراه حقاً ، وبحسب ما يظلم غرضه الاصلاحي .

وقد كانت الثقافة الاجتماعية الواقعية التي توفر عليها ابن تومرت عاملاً آخر من عوامل آرائه ، فقد كان الرجل شديد الصلة بحياة الناس كما تثبت الاخبار الواردة في ترجمته ، المتوفرة لدينا بفزارة منذ شروعه في العودة الى المغرب من رحلته المشرقية ، والذي أحكم تلك الصلة هو التزامه الدائب بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فخير بسبب هذا التمرس أحوال الناس ظاهرها وباطنها ، ووقف على منازلهم النفسية بما تنطوي عليه من نقاط القوة والضعف ، وعرف العيوب والأمراض التي هم مصابون بها والعلل والأسباب التي أتوا منها حاكماً وعكوماً . واعتباراً لهذه الأمراض وأسبابها جعل المهدي يكيف من آرائه ويصوغ منها بحسب ما يؤدي الى العلاج ، وكانت ثقافته الاجتماعية هذه عاملاً مهماً من عوامل آرائه في الدعوة وطرقها خاصة .

---

(2) يختلف هذا العامل عن العامل الذي ذكرناه أولاً ، فالأول هو تأثير الآراء بحسب ما يقتضيه الإصلاح للواقع المتصرف ، وهذا العامل هو تأثير الآراء بما يحصل من علم بواقع الناس وأحوالهم ، ومثاله أن من أراد صنع آنية من طين تكون خطته مصافحة بعمالين : الأول للعلم بطبيعة الطين ونسباته ( ويقابله العامل الذي نحن بصدده ) والثاني ، العلم بالفرض الذي من أجله تصنع الآنية حتى يقع الصنع بحسبه .

لقد كانت هذه هي العوامل الأساسية التي أثرت في آراء ابن تومرت ، واكتسبتها بنيتها العامة ، وخصائصها المتميزة ، سواء في أصل معانيها ، أو في صياغتها ، أو في ترتيبها وأساليب تبليغها . وسنحاول فيما يلي أن نتبين في منظور شامل خصائص هذه الآراء وميزاتها العامة في معانيها وأساليبها .

## II - الصبغة العملية في آراء ابن تومرت :

لقد كان ابن تومرت كما أشرنا اليه يهدف الى أن تكون آراؤه سواء منها العقدية أو الأصولية واقعاً تجري عليه حياة الناس الفكرية والسلوكية ، فتتصلح بها تصوراتهم العقدية ، وتتحول من تصورات يشوبها التجسيم الى تصورات تقوم على التوحيد المطلق الموجب لتنزيه الخالق عن كل شبه بالخلوقات ، كما تتصلح بمظاهر سلوكهم العملي ، وتتحول من سلوك مقتبس من أقوال الفقهاء ، الى سلوك مقتبس من أصول الشريعة مباشرة قرأنا وسنة واجماعاً .

ولا يخفى أن تهئية الفكرة في سياق التبشير بها لتصبح واقعاً في حياة الناس تصوراً أو سلوكاً ، يحمل عنصراً زائداً على تهيتها في سياق العرض الفكري المجرد ، وذلك العنصر هو مراعاة قبولها من قبل الناس وتلازمها مع واقعهم الفكري والسلوكي ، وهو عنصر أساسي في تحديد ما تقول اليه الأفكار والآراء من البقاء والديمومة ، أو الاندثار والفناء ؛ ذلك لأن لواقع الحياة وما يكتنفها من الظروف والملاهبسات منطلق آخر يغاير منطلق اللهن للمجرد ، وإهمال هذا المنطق والتغافل عنه كثيراً ما يكون سبب الفشل للآراء الإصلاحية ، كما أن مراعاته والأخذ به يكون سبباً لنجاحها ، وما ذلك التعديل الذي كثيراً ما نراه يطرأ على الأفكار والآراء ، حينما تلقى الى ساحة الحياة العملية ، الا استجابة لمنطق الواقع ومتطلباته ، وتلازماً مع ظروفه بما يضمن البقاء . ونذكر في ذلك على سبيل المثال ما كان من قول الخوارج بتكفير مرتكبي الكبائر وتكفير المخالفين لهم ، فهذا القول لم يلائمه واقع الحياة في المجتمع الاسلامي حيث قد أدى الى انعزال القائلين به ، ولفظهم ومعاداتهم من قبل سائر المسلمين ، فتعدل عند الاباضية الى القول بكفر النعمة لا كفر الشرك ، وهو ما يقارب حالة المؤمن العاصي عند أهل السنة ، وكان هذا

التعديل من أسباب بقاء الاباضية الى اليوم .

ولا يعني هذا القول أن الواقع العملي لما تجري به الحياة هو المحدد لأحقية الآراء وصحتها ، فإما كان منها ملائماً له كان حقاً ، وإما كان غير ملائم كان باطلاً ، فالمحدد للصحة والبطلان في الاسلام هو الشرع وحده ، ولذلك كانت لتقيده وشريعته قوة التغيير لما هو باطل من عمل الناس ، إلا أن بعض المصلحين ربما تجاوزوا في مراعاة واقع الحياة الى الحد الذي مساو فيه بأحقية الآراء وصحتها . وإنما لمعادلة صعبة تلك التي يحافظ فيها على صحة الآراء وسلامتها من جهة ، وتراعى فيها ظروف الحياة الواقعية وملابساتها من جهة أخرى ، فللحياة الواقعية تيار جارف لا يصمد فيه إلا ذوو العزم من المصلحين .

وقد كان ابن تومرت وهو الذي تبنى تغيير مظاهر الحياة في مجتمعه موقفاً له ، وجعله شغله الشاغل الذي ملأ حياته ، كان آخذاً بمنطق الحياة العملية ، فصاغ آرائه في جللتها صياغة عملية ، وهماها بحيث تتلاءم مع قصد التغيير لحياة الناس ، فكانت الصيغة العملية خاصة من أهم خصائص هذه الآراء ، وقد شملت هذه الخاصية كلا من بنية الآراء وأسلوب عرضها .

فالعملية في بنية الآراء تظهر بوضوح شديد في تلك الآراء المؤثرة تأثيراً مباشراً في الحياة العملية ، وهي المتعلقة بمسائل الايمان والامامة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتأصيل على الخصوص .

ويمكن أن نذكر على سبيل المثال ما قرره المهدي في مسألة التوبة من أنها لا تكون صحيحة حتى تكون اقلاعاً عن جميع المعاصي ، وأن من استمر على معصية واحدة فلا توبة له ، فهذا القول الذي خالف فيه أكثر المتكلمين إنما دفعه اليه حرصه على أن يتلفح الناس في مجتمعه ، - وقد فشت فيهم المعاصي - الى الاقلاع الشامل عن معاصيهم حينما يدركون أن للنجاة لا تكون الا بالتوبة عنها جميعاً . وفي

(3) تقصد بذلك أن الآراء في عمومها ذات صيغة عملية ، ولا ينبغي هذا أن يكون بعض منها خالياً من هذه الصيغة .

(4) انظر ما سبق ص 262



هذا السياق أيضاً نذكر ما ذهب إليه من التشديد في إيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تشديداً تجاوز فيه سائر الفرق والمذاهب ، فقد كان ذلك تابعاً من شعوره بضرورة أن يتمسك أتباعه بعمق مسؤولية التغيير السياسي والاجتماعي التي نذهب إليها ، وإن يحملوا همها بشدة عزم وقوة ارادة ، وذلك لا يكون الا بما يؤمنون من وجوب مؤكد بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على النحو الذي قرره لهم ، اذ أن التغيير الذي يقومون به ان هو الا امر بالمعروف ونهي عن المنكر .

وتظهر الصيغة العملية بوضوح أيضاً فيما قرره من فكرة التأصيل . فقد جعل هذه الفكرة محوراً أساسياً لأرائه الأصولية جميعاً ، وفرّع فيها القول الى مسائل متعددة في سبيل تأكيدها وتثبيتها ، وإخراجها في تركيب لم نر مثله عند الأصوليين ، وإنما صاغ المهدي فكرة التأصيل هذا الصوغ ، وأفاض في بيانها والتأكيد عليها هذه الافاضة لما كان يستدعيه واقع أهل المغرب الذين عزفوا عن الأصول في استخراج الأحكام الفقهية ، واكتفوا بالنظر في كتب الفروع والاحتكام إليها ، فهذا الواقع الفقهي المفرق في الاعتداد على الفروع لا يكون له علاجاً الا مثل هذا الاسهاب في شرح التأصيل ، والتأكيد على أحقيته بصياغة الأدلة والبراهين عليه .

واذا كان المهدي في بعض آرائه ناجحاً في إقامة المعادلة التي طرفاها : محافظة على صحة الآراء من جهة ، ومراعاة لظروف الواقع العملي الذي تدفع لاصلاحه من جهة أخرى ، فإنه في بعض آرائه الأخرى لم يحسن إقامة تلك المعادلة ، وجرفه تيار الواقع العملي ليسيّطه في صوغ الأفكار الخاطئة ، ويوقعه في هفوات كانت مصدراً للأحكام القاسية عليه ، رغم ما توفر عليه من حسن نية ، وما أثمرت دعوته من صالح الثمار .

فقد استبد به النزوع الى التغيير ، وملك عليه نفسه العزم على الاطاحة

(5) انظر ما سبق ص 272

(6) انظر ما سبق ص 290 وما بعدها .

للمرابطين ليقيم على أنقاضهم الدولة التي تقيم الشرع وتعمم العدل ، حتى أصبح يسلك في سبيل تحقيق هذا الغرض بعض المسالك المشبوهة التي لا تستقيم مع أصول الحق ، فإذا هو يحكم على المرابطين بأنهم مجسّمون كفار ، وذلك في سبيل أن ينفر الناس منهم ويؤلبهم عليهم ؛ وإذا هو يقول بالملهي المنتظر ، ويدعي ذلك لنفسه ، أو يدعي له أصحابه فيظهر الاستحسان والرضى ؛ وإذا هو يقول بعصمة المهدي ووجوب طاعته الطاعة المطلقة ، وكل هذه الآراء إنما اقتضاها منه حرصه على جلب الأنصار ، وضمان ولائهم ووحدة صفهم حتى يستطيع بهم مقارعة الخصوم وتحقيق الانتصار عليهم ، فقد ضغط عليه الجانب العملي الواقعي المتمثل في العمل السياسي ، حتى اصطنع هذه الآراء وكتبها بما يتطلبه ذلك العمل ، فجاءت مصبغة بالصبغة العملية ، مهياة بحيث تحقق غرضاً عملياً .

أما المظهر العملي المتعلق بالأسلوب الذي عرضت به آراء ابن تومرت فإنه يتبين في أمرين رئيسيين :

الأول : أن هذه الآراء لم تكن مؤلفة على الأسلوب المعهود عند المتكلمين والأصوليين ، حيث يعملون الى ترتيب المسائل وتبويبها وتفريعها في نسق متكامل يقوم على وحدة الموضوع ، تسلم فيه المسألة الى التي بعدها بما يقتضيه الترتيب الموضوعي ، بل كانت في الغالب معروضة في رسائل متعددة ، تختص كل رسالة بمسألة من المسائل ، وقد لا تتجاوز الرسالة الواحدة الصفحتين والثلاث صفحات مثل رسالة المرشدة «ورسالة» توحيد الباري » ، وكثيراً ما يكون العرض في أسلوب خطابي أو أسلوب تعليمي ، يكثر فيه الاستشهاد والاستطراد ، كما يكثر فيه التكرار ويختفي منه الترتيب والتنسيق ، وإن من يقرأ مؤلفات ابن تومرت ليشعر أنه يستمع الى درس علمي أو خطبة وعظمية أو سياسية ، وقليلاً ما يجد فيها صنعة التأليف المتميزة بالتأني والضبط والتدقيق .

والثاني أن هذه الآراء كانت في أحيان كثيرة معروضة عرضاً تقريرياً خالياً من

(7) انظر في هذا المعنى : عبد الله ابراهيم - الدخالة للرحلية كفترة وأسلوب : 2 وما بعدها .

الاستدلال والتعليل ، كما أنه خال من الدقة في تحديد المراد ، حتى ان القارىء ليجأ في أحيان كثيرة الى التخمين في تبين قصد الكاتب ، أو الى المقارنة بمواضع أخرى ورد فيها القول في نفس المسألة .

وإنما كان الأسلوب الذي عرض به المهدي آراءه على هذا النحو لما كان يحدوه من قصد تربوي ، حيث كان يريد أن يعلم عامة الناس عقيدة التوحيد الصحيحة ليصلح تصوراتهم العقدي ، كما كان يريد أن يصلحهم مباشرة بأصول الشريعة من قرآن وحديث ليصلح سلوكهم العملي ، ولذلك قسم لهم المسائل في رسائل منفردة ، كأنها هي مقررات تعليمية تتناسب مع ادراك العامة وقدرتهم على الفهم والاستيعاب ، وما كان له حينئذ أن يفرق في الاستدلال والتعليل ، أو في التدقيق والتفريع ، فإن ذلك مما يتجه به الى خاصة العلماء لا الى عامة الناس .

ومهما يكن من وجهة القصد في هذا الأسلوب الذي عرض به ابن تومرت آراءه ، فإن عدة مساوئ قد نتجت عنه . منها ما وقع فيه أحياناً من تناقض بين الآراء ، فإن المسألة حينئذ لا يقع ضبطها وتدقيقها والاستدلال عليها ، يسهل أن ترد مسألة أخرى في موضع آخر تكون مناقضة لها ، أو متضاربة معها . ومنها ما تقتضيه بعض الآراء من الاستدلال في موضع تكون فيه في أشد الحاجة الى الاستدلال كتلك الآراء التي هي موضع خلاف وجلل بين المتكلمين أو الأصوليين ، وهو ما أدى الى تكرار ظاهرة التحكم والدور في عدة مواضع من مؤلفات المهدي . ومنها أن الباحث في آراء المهدي كثيراً ما يجد نفسه مضطراً في سبيل استرجاع رأي معين الى الرجوع الى مواضع متعددة من تأليفه ليجمع أجزاء متفرقة لرأي واحد أو ليتبين قصداً لم يكن واضحاً في موضع من مواضع عرضه ، فلا

---

(7) نستثنى من هذا ما ورد في عدة مواضع من تقرير وجود الله واليات الرحلة له ، وما ورد في تقرير التفاصيل ، فقد جاء العرض فيها معلاً منقلاً مأياً بالبراهين وكثماً كان للمهدي يتجه في ذلك الى علماء الرباطين الذين حلهم مسؤولية اقرار التجسيم في التصور العقدي ، والاعتماد الى الفروع في الفقه .

(8) انظر مثلاً رأيه في النمل الانساني حيث تصلوب قوله بالاستطاعة مع قوله بالقدر الالمي للطلق : ص 267

(9) انظر مثلاً رأيه في الرواية ص : 221 وما بعدها

(10) انظر ما ورد في الاستدلال على بطلان الظن : ص 293 وما بعدها

يألف الرأي الابتركيب أقوال متعددة تجمع من مؤلفات مختلفة<sup>(11)</sup> . وقد كانت هذه السببة سبباً في جنوح عدد من الباحثين في آراء المهدي الى التعميم المخل ، والوقوع في بعض الاخطاء في تقرير الآراء نتيجة اعتمادهم على موضع واحد من مواضع عرضها دون استكمال صورتها من مواضع أخرى<sup>(12)</sup> .

### III - الصبغة الانتقائية في آراء المهدي :

أشرنا سابقاً الى أن ابن تومرت تكوّن على عقلية نقدية مقارنة بفعل التنوع في مصادر علمه عقيدة وفهناً ، وبفعل نوعية الأساتذة الذين أخذ عنهم<sup>(13)</sup> ، وقد أتاحت له هذه الصفة أن يكون متحرراً من الالتزام المذهبي الكامل الذي يتبع فيه الملتزمون الى فرقة معينة أو مذهب معين كل آراء تلك الفرقة أو المذهب ، أو يلتزمون الأصول العامة لها على الأقل ، وهو ما جرى عليه أغلب المتكلمين والأصوليين .

فعندما نتمعن في آراء ابن تومرت في مختلف المسائل نتيقن أن هذه الآراء لا تقوم على وحدة مذهبية ، وإنما هي آخذة من مختلف المذاهب ، مستفيدة من شتى الأفهام العقيدية والأصولية التي توصل اليها الفكر الاسلامي الى أوائل القرن السادس ، فكان ابن تومرت بعد اطلاعه على المذاهب اقتبس من كل منها ما رآه أقرب الى الحق ، وما كان أكثر ملاءمة لغرضه الاصلاحى الذي صاغ أفكاره لأجل تحقيقه ، ولذلك كانت الصبغة الانتقائية واضحة في هذه الأفكار<sup>(14)</sup> بحيث يمكن أن نتيقن بجلاء المصادر التي استفاد منها المهدي في صياغة آرائه . وسنحاول فيما يلي أن نعرض هذه المصادر مبيّنين مدى استفادة للمهدي منها .

1 - الأشعرية : أكثر الباحثين في للمهدي وآرائه ، يصورون الأشعرية على أنها أهم مصدر من مصادر تلك الآراء ، وهو ما يفيله قول ابن خلدون : « وحلهم

(11) انظر مثلاً رأيه في الصفات ص : 196

(12) انظر عل سبيل المثال محمد بن تومرتك لربي ابن تومرت في التلباس ص : 309

(13) انظر ما سبق ص : 72 وما بعدها .

(14) انظر : حسين مؤنس - عقد بيمه بولاية العهد . . . : 148 ، وأحمد محمود صبيح - في علم الكلام : 671

[ أي حمل المهدي أهل للغرب ] على القول بالتأويل والأخذ بمذهب الأشعرية في كافة العقائد (١٥) ، وقد جرى على هذا القول كثير من الباحثين المحدثين (١٦) .

والحقيقة أن الأشعرية كانت مصدراً مهماً من مصادر آراء المهدي ، إلا أن هذا المصدر كان دون الحجم الذي صوره الباحثون الأنف ذكرهم ، فلمهدي وافق الأشعرية في بعض آرائه ، ولكنه خالفها في كثير منها ، حتى أننا لو أحصينا ما خالفها فيه لوجدناه يربو على ما وافقها فيه ، ونذكر من المسائل التي وافق فيها الأشعرية القدرة والارادة الالهيتين (١٧) ، والفعل الانساني (١٨) ، والعقب والشواب (١٩) ، والرؤية (٢٠) ، ونذكر من المسائل التي خالفها فيها مخالفة تامة أو مخالفة جزئية الصفات في علاقتها بالذات الإلهية (٢١) ، والتكليف بما لا يطاق (٢٢) ، والايان (٢٣) وحكم مرتكب الكبير (٢٤) .

أما مسألة التأويل التي كانت منطلقاً لكثير من الباحثين لوصف المهدي بأنه أشعري ، فإنه كان فيها متضارباً بين قوله النظري وبين ما جرى عليه تفكيره ؛ فبينما نراه في تقريراته لتزويه الذات الإلهية تنزيهاً مطلقاً (٢٥) ، يجري على التأويل الكامل بنفي كل ما عسى أن يلحق شهباً بالملخوقات ، نراه يقول في الصفات الخيرية : « ما ورد من التشابهات التي توهم التشبيه والتكييف كآية الاستواء ، وحديث النزول ، وغير ذلك من التشابهات في الشرع ، يجب الايمان بها كما جاءت ، مع نفي التشبيه

(15) ابن خلدون - المير : 466:6

(16) انظر مثلاً : أحمد محمود صبحي - في علم الكلام : 1 / 671 ، وجوليان - تلويغ شال لفرينجا : 2 / 124

(17) انظر ما سبق ص : 216 وما بعدها .

(18) انظر ما سبق ص : 263 وما بعدها

(19) انظر ما سبق ص : 271 وما بعدها

(20) انظر ما سبق ص : 221

(21) انظر ما سبق ص : 196 وما بعدها

(22) انظر ما سبق ص : 264

(23) انظر ما سبق ص : 255

(24) انظر ما سبق ص : 258 وما بعدها .

(25) انظر خاصة ، رسالة في توحيد البري ، والمرشدة

والتكليف <sup>٢٢٥</sup> ، وهذا القول يتفق مع تفويض السلفية ويخالف تأويل الأشاعرة ، وهو ما جعل بعض الباحثين يقفون موقف الشك من ادخال ابن تومرت لمنهج التأويل الى المغرب <sup>٢٢٦</sup> ، فهل يمكن بعد هذا البيان أن نقول ان ابن تومرت كان أشعري المذهب كما ذهب اليه جل المؤرخين. له ؟ يبدو أنه من الأصح أن نقول : ان المهدي كان له تأثير واضح بالأشعرية ، دون أن يكون ملتزماً بالمذهب الأشعري التزاماً كاملاً <sup>٢٢٧</sup> .

وفي نطق الأشعرية يبدو أن نخصص بعض القول لعلاقة آراء المهدي بالغزالي باعتباره أبرز أساتذته ، فما هو مدى تأثيره بآراء استاذة ؟ يبدو من المقارنة بين الآراء الأساسية لـ هذين الرجلين أن الاختلاف بينهما أوسع من الوفاق ، فإذا ما تجاوزنا ما يبدو من تأثير واضح للتلميذ بأستاذه في نزعة التحرر العقلي ، وطرح التقليد للخلوص بالتأمل الى آراء ذاتية ، فإننا لا ننظر الا بمسائل قليلة تحمل مظنة التأثير ، مثل طريقة إثبات رؤية الله تعالى <sup>٢٢٨</sup> ، والاعلان من شأن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر <sup>٢٢٩</sup> ، وبعض المسائل الأصولية الجزئية <sup>٢٣٠</sup> ، في حين اننا ندين الخلاف واضحاً في عدد من أصول الآراء ، فبالإضافة الى تلك الآراء التي خالف فيها المهدي عموم الأشاعرة والتي مر ذكرها ، نجد خالف الغزالي في نزعة التصوفية التي كانت عموداً أساسياً في حياته ، فللمهدي وان يكن قد لازم حياة التقشف والزهد في اللبس والمأكل ، فإننا لا نعتبر له على قول في التصوف النظري

(26) ابن تومرت - العقيدة : 233

(27) انظر : محمد مختار السوسي - خلال جزوله : 114 وما بعدها ، وقد ذكر انه اعتمد في موقف الشك هذا على شرح من شروح التوحيد للمهدي ، ذكر فيه صاحب أن للمهدي لم يقل بالتأويل بل ذهب الى التفويض ، وقال انه عثر على هذا الشرح بالسوس دون أن يذكر اسمه أو اسم صاحبه . وأنظر أيضاً : أحمد محمود صبيح - في علم الكلام : 1 / 663

(28) لا نعرف أن الأشاعرة ضابطوا قاعدة محمد المتنب الهيم ، مثلاً حدد المعتزلة الايمان بالأصول الخمسة ضابطاً للاتساب الى الاعتزال

(29) انظر ما سبق ص : 221 وما بعدها

(30) انظر ما سبق ص : 272 وما بعدها

(31) انظر ما سبق ص : 290 وما بعدها

والمعرفة الكشفية التي كانت بارزة في مؤلفات الغزالي المتأخرة ، بل ان الصفة العامة لمؤلفات المهدي تنطق بما يخالف هذه النزعة ، لما تقوم به من تقنين عقلي ليس فيه من مجال لمعرفة غير تلك التي تجري على أسس العقل ، كما ان مسلك المهدي في خوض غمار الحياة السياسية والاجتماعية ينساقض ما آل اليه أمر الغزالي من الوحدة والانزعال» .

ومن الأصول التي خالف فيها المهدي استاذ الغزالي اشاعة علم العقيدة بين العامة ، فالغزالي كان شديد العداء لانزال الآراء العقلية وما فيه مجال للتأويل خاصة الى عامة الناس ، ويرى أن يترك هؤلاء الى ظواهر القول ، فيكون إيمانهم بالعقيدة بسيطاً لا يشغب عليه تأويل أو تعليل ، وقد خصص لهذا المعنى كتاباً ساء « الجلم العوام عن علم الكلام » ، أما المهدي فقد كان شغله الشاغل أن يقرب العقيدة القائمة على أساس من التنزيه والتأويل الى افهام العامة وان يجعلها قوام تصورهم العقلي ، وهو ما كان ينفق فيه شطراً كبيراً من جهده التربوي ، وألف فيه عدة رسائل أهمها المرشدة ، ليقيم التوحيد في الاذهان مقام التشبيه والتجسيم» .

وإذا ما أضفنا الى ما تقدم ما بين الرجلين من مفارقة كاملة في مسائل الامامة ، حيث يبدو الغزالي شديد العداء لمسائل المهديّة والعصمة ، كما يبدو شديد العداء للثورة على الامام لما تؤدي اليه من الفتنة ، خلافاً للمهدي الذي جعل المهديّة

---

(32) انظر : فولدزير - محمد بن تومرت . . . . : 20 ، ونلاحظ في هذا الصدد أن السياسة العامة للموحدين بعد المهدي كانت معادية لنزعة التصوف التي بدأت تعمّ المغرب بعد القرن الخامس ( انظر : الحسن السائح - دافعاً من الثقافة للقرية 177 ) ، وقد كان موقفهم هذا يتبناه بعض العلماء ودارسوا عنه مثل أبي محمد موسى بن عبد الله الفشتالي الذي كان يقول : « لو وجدت تأليف القشيري لجمعتها والقيتها في البحر وكذلك كتب الغزالي ، وإني لأخشى أن أكون يوم الحشر مع أبي محمد بن أبي زيد لا مع الغزالي » انظر : التتبعي - نيل الابتهاج : 117 ، وانظر في هذا المعنى أيضاً أسين بلاسيوس - ابن عربي : 46 وما بعدها . ونلاحظ بهذا الصدد أن حركة الغزالي لم تكن حركة سلبية ، فقه وإن اعتزل المجتمع في بعض الفترات فلكنه يظل أحوال هذا المجتمع ويصف الدواء الذي يكون له علاجاً ، وقد كتب في تلك الفترات بعضاً من كتبه المهمة .

(33) لا تقصد بذلك أن الغزالي لا يرى تعليم العقيدة للعامة ، ولكن تقصد أنه لا يرى تعليمهم علم الكلام في أسلوبه الدقيق للمقدّم .

(34) انظر : فولدزير - محمد بن تومرت : 80 وما بعدها .

والعصمة والثورة على الامام الخائر أساساً لفكره السياسي ، تين لنا أن ابن تومرت لم يبلغ تأثره بالغزالي درجة من العمق تجعل آراءه واضحة الظهور في مذهبه ، وقد كان هذا ملحظاً لقول زهير حيناً قال في سياق هذا المعنى : ان ابن تومرت لم يسترشد سواء في تعاليمه أو أعماله بتعاليم الغزالي ، وما أبداه ابن تومرت من تعصب في مسائل العقيدة لوجهة نظره في امرار التأويل الى العامة ، يدل على أنه لم يتأثر بالتفوق الشخصي للغزالي ، وكذلك فإن طريقة الاستاذ الرفيقة، وميوله المشبعة بالتوقير للامان التقليدي ، أبعد ما تكون عن تصرفات هذا الثوري المصمودي ، ولو أن الغزالي عاش مدة أطول ليتبع حياة ابن تومرت ، وطلب اليه أن يصدر في شأنه فتوى لأصدر فتواه بنقض عمل تلميذه المزعوم ٥٥ .

2 - الظاهرية : يشير كثير من الباحثين الى تأثير المهدي بالظاهرية كما نصحت عند ابن حزم ، سواء في بعض آرائه العقدية أو بعض آرائه الأصولية ٥٥ ، وان المقارنة بين آراء الرجلين تسفر عن ملاحظة تقارب شديد بين بعض الآراء يسمع بالحكم بأن هناك علاقة تأثير بينهما ، وهو حكم سمح به أيضاً ما يكاد يكون يقيناً من اطلاع المهدي على مؤلفات ابن حزم حين مروره بالأندلس أو بعد رجوعه الى المغرب .

ويظهر هذا الشبه واضحاً فيما يتعلق بالعقيدة ٥٥ في مسألة الصفات الإلهية ،

(35) فولنزيير - محمد بن تومرت 82-83 ، ونلاحظ أن تول فولنزيير هذا ورد في سياق إثبات ما ذهب اليه من عدم انتفاء ابن تومرت بالغزالي ، ولذلك فثقتنا نرى فيه شيئاً من المبالغة . ويكون هذا القول أقرب للصواب لو كان متعلقاً بالاختلاف بين الرجلين في المنهج وطريقة العمل ، أما لو حملته على الاختلاف في نفس الأفكار فثقتنا نجدد بمنح الى المبالغة .

(36) انظر في ذلك مثلاً : فولنزيير - محمد بن تومرت ... : 51 وما بعدها ويرتبطيك - حود الى مذهب ابن تومرت : 33 وما بعدها ، وانتخل بلتيا - تاريخ الفكر الأندلسي : 238 ، وعبد الله علي - اعلام - تاريخ الدهوة الوحيدة : 156 . والكثرة الموحدة بالمغرب : 304 ، وجون وبيروم طارو - أزهار الياسمين : 90 ، ولزوني - العلوم والأدب ... : 51

(37) تنق بعض الباحثين أن يكون للمهدي تأثير ابن حزم في مجال العقيدة ، لأن للمهدي أشعري وابن حزم مناعض للأشعرية شديد الحملة عليها ( انظر مثلاً : جان وبيروم طارو أزهار الياسمين : 90 ، والميلاني - المرحلون والوحدة الاسلامية : 21-22 ) ولكن المهدي ليس أشعرياً خالصاً كما بينه ، ولذلك فإن مظنة التأثير تبقى قائمة .



فقد انتهى كل من ابن حزم والمهدي الى حل المسألة في ضوء ما سمي الله تعالى به نفسه من الأسماء كما بيناه سالفاً<sup>(38)</sup> . كما يظهر الشبه أيضاً في تقرير صفة الإرادة الإلهية<sup>(39)</sup> وفي تحديد اسم مرتكب الكبيرة<sup>(40)</sup> .

وأما فيما يتعلق بالأصول فإن الشبه يظهر بوضوح في رفض كل منهما للقياس<sup>(41)</sup> أصلاً للأحكام الشرعية ، ومعاداتهما للتقليد ومناداتهما بالرجوع الى القرآن والحديث والاجماع ، لاستنباط الأحكام الشرعية منها مباشرة في حركة اجتهادية ليس فيها من واسطة من الفروع الفقهية ، كما يظهر الشبه أيضاً في تحديد مقتضى الأمر حيث ذهب كل منهما الى أنه يقتضي الوجوب<sup>(42)</sup> .

وإذا كان هذا الشبه في جملة من الآراء الأصولية يحمل مظنة شديدة في تأثر المهدي بابن حزم ، فإن ذلك لا يعني أن المهدي قد كان ظاهرياً في فكره الشرعي كما تردد عند بعض الباحثين<sup>(43)</sup> ، بل انه كان كما تبيته رسالته الفقهية في الصلاة أقرب ما يكون من المالكية الا في مسائل قليلة خالف فيها مذهب مالك ، ولكن مالكيته هذه كانت تجري على منهج تأصيل الأحكام على أدلتها من نصوص القرآن والحديث ومن الاجماع ، وهو المنهج الأصولي الذي عارض به الفقهاء المعتمدين على فروع المالكية<sup>(44)</sup> .

ومن الشواهد على مالكية المهدي ما ذهب اليه من اعتبار عمل أهل المدينة حجة في الاستنباط الفقهي ، باعتباره ضرباً من التواتر تنتقل به افعال الرسول ﷺ

(38) انظر ما سبق : ص 201

(39) انظر ما سبق : ص 218

(40) انظر ما سبق : ص 258

(41) انظر ما سبق : ص 297 وما بعدها .

(42) انظر ما سبق ص 297 وقد كنا في هذا المجال التشابه في العبارات وضرب الأمثلة ، ما بينه بنكر واضح .

(43) انظر مثلاً : انخل بلنشا - تاريخ الفكر الأندلسي : 238 ، وعبد الله حنان - عصر المراءين والرحلين : 203/1

وعبد المنوني - العلوم والأدب : 51 .

(44) انظر : أحمد محمود صبيحي - في علم الكلام : 669 .

وصحابه على وجه اليقين ، وقد انتصر لهذا الأصل الذي قال به مالك بجملة من الحجج ، ورد على المعارضين فيه من أهل العراق» .

كما ان من الشواهد على ذلك أيضاً اعتناؤه بموطأ مالك فقد كان يعتمد عليه في الحديث ، ويدرسه لتلاميذه واتباعه ، وكانت له رواية فيه ضبطها في مؤلف ، واختصر منها الأسانيد كما بيناه سابقاً» .

وإذا كان ما ذكره شارح أعز ما يطلب صحيحاً من أن المهدي أمر بقطع كتب الفروع الفقهية وحرقتها» ، فإن ذلك لا يدل على رفضه للمالكية التي ألفت عليها هذه الكتب ، ولكنه يدل على رفضه للمنهجية الفروعية التي جرت عليها إيماناً منه بنبد التقليد ، واستقاء الأحكام من الأصول ، هذه المنهجية التي اشترك فيها مع ابن حزم الظاهري ، واستفاد من التنظير الذي أصلها ودعم أركانها به .

3 - الاعتزال : لا يعلم المتبع لأراء ابن تومرت الظفر بصلة بين بعض آرائه وآراء المعتزلة ، وأهم تلك الآراء شرحه لحقيقة التوحيد شرحاً يقوم على السلب المطلق لكل ما عسى أن يلحق الشبه والثلية بالذات الإلهية» ، وقوله بأن الله لا يكلف العبد ما لا يطيق» ، وتسميته لمركب الكبيرة بالفاسق اجتناباً لتسميته بالمؤمن أو الكافر» .

وإذا كنا لا نملك الدليل القاطع على أن المهدي استفاد هذه الآراء من المعتزلة ، حيث لم نثر على ما يفيد أنه تتلمذ على بعض المعتزلة أو أنه تتلمذ على بعض كتبهم ، فإننا يمكن أن نرجح الظن بأنه استفاد من الفكر الاعتزالي أثناء اقامته ببغداد ، وأن المقارنة التي أجريناها بين طريقة كل من الطرفين في شرح حقيقة

---

(43) انظر : ابن تومرت - أعز ما يطلب : 48 وما بعدها .

(46) انظر ما سبق ص : 154

(47) انظر : مجهول - شرح أعز ما يطلب : 59 ط .

(48) انظر ما سبق ص : 203

(49) انظر ما سبق ص : 264

(50) انظر ما سبق ص : 258

التوحيد تسفر عن وجود شبه شلديد يقوي ذلك الظن بتأثر اللاحق بالسابق<sup>663</sup> .

4 - التشيع : يبدو لأول وهلة ان ابن تومرت كان واضح التأثير بالشيعة فيما يتعلق بالامامة وما يتبعها من مهديّة وعصمة ، ولكن تحليل آراء المهدي في هذه المسائل يسفر كما بيناه سابقاً<sup>664</sup> عن عنصر شخصي في بنية هذه الآراء ، فترتب الايمّة عنده مخالف لترتيبهم عند الشيعة ، والمهدي المنتظر الذي قال به يخالف في شخصه المهدي المنتظر عند الشيعة ، والعصمة التي شرحها تختلف في عناصرها عن العصمة التي قالوا بها ، ولذلك فإنه إذا جاز لنا أن نقول بنوع من تأثير المهدي بالشيعة ، فإنه لا يعدو أن يكون اقتباساً للفكرة العامة من المسائل المذكورة ، أما العناصر والتفاصيل فإنها من انشائه الذاتي الذي اقتضته الظروف السياسية التي احاطت بعمله في التغيير .

وبعد تبين مصادر آراء ابن تومرت ما كان فيها على سبيل اليقين وما كان على سبيل الظن ، يكون من الضروري أن نتبين ما اذا كان دوره في هذه الآراء هو مجرد الانتقاء ، أو أنه كان له دور أبعد من ذلك كان فيه من العنصر الشخصي ابتكاراً ومجديداً ما انتظمت به هذه الآراء المختلفة في وحدة جامعة بينها ؟ .

ان المتمعن في آراء ابن تومرت المختلفة لا يعدم ظفراً بعنصر شخصي فيها. وقد يبدو هذا العنصر في توليد آراء مستجلة كما رأيناها بالأخص في قضية التأصيل وما تولد منها من مسائل فرعية كمسألة الامارة وعلاقتها بالأصل من جهة والحكم من جهة أخرى وقد يبدو في استنباط أدلة مستجلة على رأي من الآراء ، أو تطوير لأدلة معهودة فيه كما رأينا في الاستدلالات التي أوردناها على الوجود الإلهي وعلى التوحيد بالأخص . وقد يبدو في كيفية العرض والترتيب وهو ما يظهر في أكثر آرائه ، وعلى الخصوص في آرائه الأصولية ، فقد نسق أغلب آرائه الأصولية بحيث تكون مندرجة ضمن فكرة التأصيل خادمة لها مؤيدة لرأيه فيها .

(51) انظر في مظلة تأثر المهدي بالمتزلة : أحمد عمود صبحي - في علم الكلام : 663 ، والبياني - للرحلون والوحدة الإسلامية 21 ، وحسن أحمد عمود - قيام دولة الراشدين 184 .

(52) انظر ما سبق ص : 234 وما بعدها .

ومهما اختلفت مظاهر هذا العنصر الشخصي فإنه ينتهي أخيراً بتأليف وحدة تجمع كل آراء ابن تومرت ، وهي المتمثلة في تلك الصبغة التوظيفية التي تفصح للمتأمل في هذه الآراء عن أن كل فكرة من أفكار المهدي صنعت لتؤدي وظيفة معينة في انجاز خطط التغيير الشامل الذي رسمه للمجتمع المغربي ، وسعى جاهداً في اتجاذه ، فالآراء المتعلقة بالتصور الإلهي هيئت بحيث تصلح التصور العقلي للناس ، والآراء المتعلقة بالامامة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هيئت لتعين على تحقيق التغيير السياسي والاجتماعي ، من الطلحة بالسلطة الظلمة ، واقامة الحكومة الشرعية التي تقيم العدل وتحقق الأمن ، والآراء الشرعية التي على أساسها سيكون سلوك المجتمع الجديد ، وهكذا فإن عنصر توظيف الآراء لخدمة الإصلاح الذي اعتمزه المهدي هو السلك الذي تتنظم فيه جملة آرائه ، وهذا على ما نحسب معقد للطرافة والابتكار .

#### 5 - ملاحظات تتعلق بآراء المهدي في الدعوة :

يمكن ان نقول إن كل جهود ابن تومرت منذ أخذ طريق العودة الى المغرب ، كانت مندرجة ضمن اطار الدعوة لتطبيق الشريعة الاسلامية ، فقد آمن المهدي بعمق بأن حياة الناس في جميع مظاهرها ينبغي أن تجري حسب المنهج الاسلامي ، وسخر كل طاقاته العقلية والنفسية والعلمية في سبيل تحقيق هذا الأمر الذي آمن به ، وقد كانت له بذلك تجربة في الدعوة عميقة عمق إيمانه بوجود سيادة الشريعة ، ثرية ثراء ما بذل من طاقة في سبيل ذلك الايمان ، وإذا كان المهدي لم يدون تجربته في الدعوة في حصيلة نظرية تضبط آراءه في أسس الدعوة ومنهجها ، فإننا من خلال ممارساته العملية نستطيع أن نستنتج بعض الأسس التي اعتمدها ، والقواعد التي كان يجري عليها في قيامه بالدعوة .

ونلاحظ بادئ ذي بدء ما كان قناعة راسخة في ذهن المهدي ونفسه من وجوب الاتصال بين الفكر والعمل ، فإن الأفكار المجردة عندهم كانت تحمل من أصول الحق ، لا تكون مستكملة لقيمتها الا اذا اصبحت قيمة على سلوك الناس موجهة لمساره ، وليست ثورته على العلماء والفقهاء الموالين للمرابطين ، ولا ثورته على علي

بن يوسف بن تاشفين الذي كان في نفسه تقياً ورعاً إلا لما كانوا يتهجونهم من فصل بين قناعاتهم التصورية وبين ما تستلزمه تلك التصورات من سلوك سياسي واجتماعي ، وهو ما انتج ذلك التناقض بين مبادئ من العدل والمساواة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وبين واقع سياسي واجتماعي يجري على خلاف ذلك من ظلم ومحسوبة واحياء للمنكر وانتهاك للمعروف ، وقد كان هذا الفصل بين الفكر والسلوك منطاً نكير شديد على علي بن يوسف وفقهائه من قبل المهدي حينما تستحضره بمراكش ليتين جليلة أمره فيما يدعو اليه ، حيث خاطب الامير قائلاً : قد وجب عليك احياء السنة وامانة البدعة ، وقد ظهرت في مملكك المنكرات ، وفشت البدع ، وقد أمرك الله بتغييرها ، واحياء السنة بها ، اذ لك القدرة على ذلك ، وانت المأخوذ به والمسؤول عنه<sup>(53)</sup> ، ثم خاطب أحد الحاضرين من الفقهاء ، في مقام المأخذة قائلاً : هل بلغك أيها القاضي أن الخمر تباع جهاراً ، وتمشي الخنازير بين المسلمين ، وتؤخذ أموال اليتامى<sup>(54)</sup> ؟ .

لقد كانت الصلة بين الفكر وبين العمل في تصور المهدي صلة عضوية يؤدي انتفاضها الى فساد كل من الطرفين ، وهو ما ضمنه في تحليله لحقيقة الايمان حينما جعلها معقودة بتوفر عنصري التصديق القلبي والعمل بالجوارح ، فليس ذلك الا تعبيراً عما ينبغي أن يكون من إحكام للصلة بين الفكر والعمل ، وليس أشد في هذا الاحكام من ان يعلق بمقد النجاة وهو الايمان .

ويمكن أن نعتبر هذه القناعة التي تعمقت في نفس المهدي من أبرز ما تميز به من بين العلماء ، ومن أكبر ما تعدله من الفضائل ، ذلك لأن العلماء الذين برزوا في مستوى الفكر أو في مستوى السلوك الشخصي عددهم كثير ، ولكن قلة منهم هي التي تمتعت عندها صلة السلوك بالعمل الى درجة الدفع الى القيام بالدعوة تحقيقاً لتلك الصلة على المستوى السياسي والاجتماعي كما فعل ابن تومرت .

(53) انظر : ابن أبي زرع - روض القرطاس : 121 .

(54) انظر : السبكي - الطبقات 4/ 72 ، وابن خلكان - الوفيات : 49/ 5 .

وقد كانت من نتائج هذا الدافع الذي دفع المهدي الى القيام بالدعوة ان انبنت هذه الدعوة على أساس الشمول ، فلذا ما تتبعنا نشاط المهدي في القيام بدعوته لاحظنا ان هذه الدعوة شملت كل مظاهر الحياة الفردية والاجتماعية ، وقد ظل مبدأ الشمول هذا يتكامل شيئاً فشيئاً حسيماً يحذ للمهدي من المعطيات الواقعية ، وحسباً يتوفر له من امكانيات القيام بالدعوة . فقد رأينا في رحلة رجوعه يركز في دعوته على مقاومة مظاهر الخرق للشرعية في مستوى فردي أو مستوى اجتماعي ضيق ، ويمثل ذلك في الحث على الصلاة والنهي عن شرب الخمر ومظاهر اللهو ، والنهي عن التبرج والاختلاط . ثم تطور ذلك حينما استقر بالسوس الى العمل على اقامة روابط اجتماعية صحيحة بين أفراد المجتمع الجديد الذي يكون نواته الأولى ، فمعد صلات الأخوة ، ومنع كل انواع التظالم والتعادي . ثم تطور ذلك الى بناء عقلية جديدة تقوم على الاعتقاد الصحيح والفهم السديد لأحكام الشرع . ثم تطور ذلك الى الاعداد لتغيير الحكم القائم والشروع فيه ، وبذلك شملت دعوته كل مظاهر الحياة الفردية والاجتماعية والسياسية .

وقد عمد المهدي الى ان يحقق هذا الشمول ، بمنهجين متوازيين متكاملين : منهج تربوي ، ومنهج ثوري ، اقتناعاً منه بأن التغيير الشامل لا يمكن ان يتم الا بانتهاج هذين المنهجين ، وان الاقتصر على احدهما لا يؤدي الا الى نتيجة منقوصة لا تتلام مع الشمول الذي جعله أساساً لحركته .

ونعثر على بواكر للمنهج التربوي الذي سلكه منذ شروعه في رحلة العودة ، فلقد كان كلما حل بمدينة أو قرية ليستريح أياماً ، عقد مجلساً للعلم بأحد المساجد الموجودة ، أو بمسجد يؤمسه بنفسه ، وعمل في ذلك للمجلس على تعميق الفناعة العقيدية في نفوس الحاضرين ، وتركيز المفهوم الحقيقي للتوحيد الذي من شأنه ان يدفع الى طريق الالتزام السلوكي ، ولا زال إيمانه بهذا المنهج التربوي ينمو ، وجهوده فيه تتضاعف ، يركي ذلك عنده ما يلحظه من فشل في مسلكه الموازي الذي كان يقوم على تحطيم دنان الخمر ، وتكسير ادوات الطرب ، وتفريق الجموع المختلطة بالعصا أملاً في الانتهاء عن هذه المفاصد ، ويقوم لديه ذلك الفشل مقام

الحجة على انه اذا لم يتغير ما بالهنن لا يتغير ما بالسلوك ، حتى اذا ما توفر له الاستقرار بالسوس عمد الى تأسيس المنهج التربوي على أسس متينة مستقرة ، فرتب لأتباعه مقررات منضبطة في العقيدة والشرعية ، وحملهم على الأخذ بها في نسق تربوي حازم .

ولم يقتصر في هذا المنهج التربوي على الجانب العلمي بل ركز أيضاً على التربية السلوكية ، فأخذ أتباعه بالتزامات في إقامة الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، والتعامل بقواعد الأخوة والعدل ، والتعاون والتراحم والتحابب في الله ، وحملهم على ذلك في نسق بلغ من الصرامة مبلغ الشطط أحياناً ، حيث اجتهد فيه اجتهادات جتج بها الحرص المفرط على التزام السلوك الشرعي الى الوقوع في خطأ شرعي في بعض الأحيان ، ومن ذلك قراره بأن « كل من لم يتأدب بما أدب به ، ضرب بالسوط المرة والمرة ، فإن ظهر منه عناد وترك امثال الأوامر قتل ، ومن داهن على أخيه أو أبيه أو ابنه قتل »<sup>(55)</sup> وصلق رسول الله ﷺ اذ يوصي بالايغال في هذا الدين برفق ، فإن المنبت لا ظهراً أبقي ولا أرضاً قطع »<sup>(56)</sup> .

أما المنهج الثوري ، فإن بذلته الأولى بدأت تنمو في نفسه منذ بدأ يتفهم واقع المجتمع المغربي أثناء عودته ، واتصاله بمرءاء المدن التي يمر بها ، فقد بدأ يدرك مسؤولية السلطة الحاكمة في الفساد الذي كان سائداً ، وقد تطورت تلك البلورة تطوراً كبيراً لما حدث له مع امير مراكش ، وازداد اطلاعاً في هذه العاصمة على مدى التقصير الذي وقعت فيه السلطة الحاكمة ، ولما لم تكن لدعوته بالتزام الشرع ، وإقامة العدل ، وتحقيق المساواة والأمن اذن صاغية ، بل أطرد من أجلها ، وطورد للقبض عليه وتقليده للهلاك ، استقر في نفسه نهائياً هذا المنهج الثوري الذي يهدف الى الاطاحة بالسلطة التي رأها جائرة ، وإقامة سلطة عادلة محلها .

وقد استطاع المهدي ان يحكم قواعد هذا المنهج الثوري بما حقق له النجاح .

(55) ابن القطان - نظم الجبان : 27 .

(56) لخرجه أحمد (199/3) .

ومن تلك القواعد ما شرع فيه مند التقائه بعبد المؤمن بملالة من تخير عناصر من الرجال الأقوياء ، واعدادهم اعداداً مستمراً ليحملوا معه الأمر ، ويكونوا أركاناً للثورة المزمعة ، رباطة جأش ، وقوة شكيمة ، وفناذ بصيرة ، وقد فاز بمقتضى هذه القاعدة برجال أثبتت الأحداث كفاءتهم وصبرهم مثل عبد المؤمن وأبي محمد البشير ، وعمر أصناج وسائر رجال مجلس العشرة .

ومن تلك القواعد أيضاً إقامة تنظيم محكم يجمع شمل الأتباع والموالين ، ويكون متصاعداً دوائر مترتبة اتساعاً ، يزداد ثمنها بازدياد الأنصار ، وتكون قابلة للمزيد من الموالين الذين ما ان يعلنوا ولاءهم حتى يربطهم التنظيم بطريق نوابهم ورؤساء قبائلهم ، وهو ما سلكه المهدي في إقامته لتلك المجالس والهيئات التي تقدم تفصيلها .

ومن تلك القواعد التعبئة النفسية للموالين باقناعهم بأحقية الهدف الثوري الذي وجهوا لتحقيقه ، وتهيتئتهم للأقدام عليه ، وقد كان المهدي بارعاً في ذلك ، خبيراً بنفسية الناس وسبل دفعهم الى الأقدام ، الا أنه في هذا الوطن أيضاً ركب الشطط ، وانزل في اخطاء كانت مثلبة في دعوته . فقد عمد الى نشر روح من التشاؤم في الناس بتصوير ما هو سائد من الفساد بسبب السلطة القائمة ، ثم فتح لهم باب الأمل لما استحكم في نفوسهم رفض الواقع الفاسد ، فبشرهم بالامام المهدي المخلص الذي يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً ، وهياً لهم الأمر كي يعتقدوا أنه هو المهدي المنتظر ، فيشتد تفاهم به ، ومؤازرتهم له بما استحكم في نفوسهم من أنه هو معقد الخلاص من الفساد . ثم يزيدهم من عوامل الدفع الى الثورة بما يصور لهم من أن السبب الأساسي في هذا الفساد هم المرابطون ، فيجب اذن أن يقع الانفصال عنهم ونزع ولائهم لأنهم مفسلون مجسمون كفرة ، وتعضيد الكفرة على الفساد كفر ، وما دام هؤلاء المرابطون كفرة فيجب اذا قتالهم والجهاد فيهم وتشتيتهم بدون هوادة ولا رحمة . وهكذا ينتقل المهدي في تعبئة اتباعه من مقدمة الى نتيجة في اسلوب من التهيئة النفسية لا يلقي فيه بفكرة الا بعد ما يعد النفوس لتقبلها والاقتناع بها .

(57) عبد الله ابراهيم - الدعاية للوحدة كفكرة واسلوب : 2 - 3 .



وإذا كنا نعد هذا الاعداد النفسي الذي انتهجه المهدي قاعدة اساسية يستلزمها منطق الثورة ، وننسبه بذلك الى الحكمة في استكمال المنهج الثوري ، فلننا نراه قد سلك في ذلك مسلك « الغاية تبرر الوسيلة » ، وهو ما لا يستقيم مع القاعدة الاسلامية ، فهذا التصوير المبالغ للمرابطين عل أنهم كفرة مجسمون ينبغي محاربتهم قبل محاربة الروم وسائر الكفرة ، نراه مبالغة تمجانب الحق ، كما ان اصطناع المهديّة من أجل الكسب السياسي نراه خطأ لا مبرر له .

ويمكن ان نقول اخيراً ان أبن تومرت كان صادقاً فيما سلكه من مسلك الدعوة الشاملة ، حيث كان ذلك نابعاً من إيمانه العميق بسيادة الشرع وحاكميته المطلقة في حياة الناس ، ولم يكن نابعاً من تحقيق هوى شخصي ، أو غرض دنيوي ، وانه قد احكم أسس هذه الدعوة ومناهجها وقواعدها ، سالكاً في ذلك السبل المؤدية الى النجاح ، الا انه قد اشتبهت عليه احياناً مسالك الحق بمسالك الباطل ، فوقع في بعض الأخطاء كانت نشازاً مشيناً في منظومة دعوته التي لولا تلك الأخطاء لكانت منظومة بديعة .



## الباب الثالث

### أثر ابن تومرت بالمغرب



## تمهيد :

ان أفكار العلماء والمصلحين تكون خاضعة في انتشارها ونفاذها وتأثيرها لعوامل مختلفة ، يرجع بعضها الى طبيعة الأفكار نفسها ، ويرجع البعض الآخر الى الظروف التي تحيط بها .

ولا شك أن القوة الذاتية للأفكار والمبادئ التي تستمد من أصول الحق هي العامل الأساسي في الانتشار والتأثير . فالحق حينما تبني عليه الفكرة يكسبها الحياة ويقدرها على الحركة والدوام ، ويجعلها ملاذاً للناس ، قد يجهلونه حيناً ، الا أنهم سرعان ما يكتشفون فيه الحق فيسارعون اليه ، فيكون للفكرة الانتشار والتأثير .

الا أن للظروف المحيطة بمنبت الأفكار والمبادئ دوراً مهماً في انتشارها وتأثيرها ، ولعل من أهم تلك الظروف الظرف السياسي وظروف التحمل والنقل ، فالسلطة السياسية اذا ما تبنت مذهباً سخرت له من وسائل الانتشار ما ييسر رواجه مكاناً وزماناً ، وهيات له من أساليب النفاذ بالترغيب والترهيب ما يكسبه التأثير والفعالية . وكذلك فإن المتحمسين للمذهب ، والناقلين له ، والمتفهمين فيه ، والشارحين له ، تكون كثرتهم وكفاءتهم عاملاً مهماً في انتشار أفكاره وتأثيرها . وكما من مذهب يحمل في ذاته أصول الحق والقوة ، ولكنه لم يلق الانتشار والتأثير لقلّة أو ضعف من تحمله وبشرّ به ، ومن شواهد ذلك مذهب الأوزاعي والليث بن سعد والطبري في الفقه ، فلم يكتب لها الاستمرار والانتشار لهذا السبب .

وقد وجدت آراء ابن تومرت الظرف السياسي المناسب للانتشار والتأثير ،

حيث قامت دولة الموحدين على تلك الآراء ، بل لأجل انفاذها ونشرها وجعل حياة المجتمع قائمة عليها ، وظلت جادة في ذلك طيلة قرن ونصف من الزمن . على اختلاف في درجة الحساس في انفاذ هذه الآراء بين فترة وأخرى ، وبين أمير وآخر .

إلا أن العامل السياسي في نشر الأفكار لا يخلو من تأثير معاكس أحياناً ، وذلك حينما يعمد الساسة الى فرض الآراء وانفاذها في حياة الناس دون اقتناع منهم ، فيكون ذلك سبيلاً الى مدافعة تلك الآراء ونبذها ، ويتنهض منه عامل نفسي قوي يزهدها ويبعد عنها ، حتى اذا ما زالت السلطة السياسية التي تفرضها تحل عنها الناس وصارع اليها الانقراض . وليس مذهب المعتزلة فيما أراد المأمون العباسي وخطبته من بعده أن يفلوه بالقهر الا شاهداً على ذلك ، فقد تولد في عامة المسلمين شعور من الكره للاعتزال أدى به الى الانحسار عن مسرح الحياة الفكرية عند منتصف القرن الخامس<sup>(1)</sup> .

واذا كانت السلطة الموحدية لم تبلغ ذلك المبلغ في افشاء آراء المهدي ، وجنحت في أغلب الاحيان الى مسلك التربية والاقناع الا في الأقل ، فإنه يكفي أن يكون لها خصوم سياسيون من بقايا المرابطين وأتباعهم ، ثم من المرينيين الذين كان سقوطها على أيديهم ، حتى يكون لمذهب المهدي معارضة تحد من تأثيره وتعمل على طمسه .

وإذا أضفنا الى ما تقدم ما كانت عليه آراء المهدي نفسها من تردد بين القوة وأصالة الحق النافذة في النفوس مثلما هو شأن التوحيد والتنزيه والتأصيل ، وبين الضعف والتهافت مثل المهدي والرجعة المرفوضتين في الوسط السنّي ، ارتسمت أمامنا ملامح العوامل الأساسية التي أحاطت بانتشار هذه الآراء ، ومدى ما سيكون لها من الفعالية والتأثير بالمغرب .

~

---

(1) بعد القاضي عبد الجبار (ت 415 هـ) انتهى وجود للمعتزلة كقوة فاعمة ، وإن تكن المكارها قد تسربت الى فرق أخرى بالأخص منها الشيعة الزيدية حيث بقيت حية محفوظة . انظر في ذلك : أحمد محمود صبيح - في علم الكلام : 387/1 .

على أنه يجدر أن نلاحظ أنه ليس بالميسور أن نتبع التأثير الذي تركته آراء المهدي تبعاً كاملاً ، وأن نرصده في جميع مظاهره رصدًا مستوفياً ، ذلك لأن حياة الأفكار في انتقالها وتفاعلها وتأثيرها لا تخضع للقواعد المطردة فيسهل حصرها ، بل تكون لها في كثير من الأحيان سيرة غير منتظمة ، ومتطق غير معهود ، وهو ما يشكل صعوبة كبيرة في سبيل البحث في حياة المذاهب والتاريخ للأفكار والمبادئ .

ولقد كان تأثير آراء ابن تومرت في المغرب على مستويين : تأثير مباشر وتأثير غير مباشر . أما الأول فهو الذي يظهر في مجرى الأحداث السياسية على الأخص ، وفي الأخذ بالآراء العقيدية والأصولية والأخلاقية التزاماً بها ، وذباً عنها ، وتطبيقاً لها في السلوك العملي . وأما الثاني فهو الذي يظهر في المنهج الفكري ، وفي مسار الحركة العامة للعلوم ، وفي السيات العامة للثقافة ، وهو تأثير ليس بالبين الظاهر مثل الأول .

وسنحاول في الفصول المقبلة أن تبين هذا التأثير الذي كان لآراء ابن تومرت ، سواء كان مباشراً أو غير مباشر ، سالكين طريق المقارنة بين الأثر والمؤثر للتأكد من أن الأثر نتيجة لآراء المهدي وليس نتيجة لمؤثر غيرها ، محولين تبين الحق بين المتناقض من الآراء الصادرة عن المنتصر للمهدي للملي من شأنه ، والصادرة عن الناقم عليه المحقر لأمره . وستتبع هذا التأثير حسب المجالات التالية : المجال السياسي ، والمجال العقدي ، والمجال الأصولي الفقهي .





## الفصل الأول

### الأثر السياسي والاجتماعي

كان المهدي علماً في الشريعة ، وصدق منه العزم على أن يجعل علمه في العقيدة والشريعة أساساً لحياة الناس في مظاهرها المختلفة سياسة واجتماعاً واقتصاداً ، وفي سبيل تحقيق ذلك نهض بدعوته الشاملة في خطين متوازيين : خط تربوي ، وخط سياسي ثوري ، وقد كانت لتلك الدعوة ثمرتها التربوية والسياسية على يد أتباعه ، من بعده .

ولذلك فإن الحياة السياسية والاجتماعية بالمغرب كانت متأثرة زمناً طويلاً بدعوة المهدي وآرائه ، بل انها كانت صنيعة تلك الدعوة والآراء ، تستمد منها قوامها ، وتصنع منها خصائصها ، وتستلهم منها سيرتها . ونتبين من تأثير الحياة السياسية بدعوة المهدي ثلاثة مظاهر أساسية : قيام تنظيم سياسي بفعل الثورة التي شرع فيها المهدي وأتمها خليفته عبد المؤمن ، وهو المتمثل في الدولة الموحدية ، واتصاف الساسة الموحدين بصفة العلم ، تأثراً بقيام الدعوة الموحدية على العلم ، والصيغة الدينية التي اتصفت بها السياسة الموحدية تأثراً بالأساس الديني الذي قامت عليه دعوة المهدي .

وسنبين فيما يلي بتفصيل هذه المظاهر الثلاثة لتأثر الحياة السياسية بآراء المهدي ملاحظين أنها لم تكن مظاهر مطردة في كل الأزمان والتصرفات وفي عهود كل الخلفاء ، ولكنها كانت تمثل خطأ عاماً في حياة المغرب السياسية ، مع بعض الاستثناءات كما سنشير إليه في مواضعه .

#### I - قيام الدولة الموحدية :

أنمرت الثورة السياسية التي قام بها المهدي قيام الدولة الموحدية التي عمرت

قرناً ونصفاً من الزمان» . وقد بلغت من سعة الرقعة ومن الازدهار والقوة والسطوة مبلغاً عظيماً جعلها واحدة من أعظم الدول في التاريخ الاسلامي .

فقد امتدت الدولة الموحدية من المحيط الاطلسي غرباً الى طرابلس شرقاً ، ومن الأندلس شمالاً الى قلب الصحراء جنوباً ، وتولى حكمها أربعة عشر أميراً باعتبار المهدي ، وشهدت العلوم والفنون والعمارة في عهدها ازدهاراً مشهوداً ، وتكفلت بالجهاد في الأندلس ، وردت غزوات النصارى المتتالية ، وأوقعت بهم في الواقعة الشهيرة المعروفة بواقعة الاركاء ، وقد بلغ أسطولها من القوة والهيبة ما جعل صلاح الدين الأيوبي يستنجد بـ يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن بن علي في حربه للصليبيين<sup>(1)</sup> .

وتولد من هذه الدولة دولة أخرى كانت أطول منها عمراً هي الدولة الحفصية التي عمرت بتونس ما بين سنة 626 هـ / 1228 م وسنة 981 هـ / 1573 م ، وقد كانت تونس ولاية موحدية يتولاها من قبل الموحدين وال يعينه الخليفة ويدين له بالولاء التام ، وفي سنة 626 هـ / 1228 م استقل أبو زكريا الحفصي<sup>(2)</sup> بهذه الولاية ليؤسس دولة قائمة بذاتها هي الدولة الحفصية .

ومع هذا الاستقلال السياسي للدولة الحفصية ، فإنها بقيت تستمد كثيراً من نظمها في تراتيب الملك والادارة والجند من نظام الموحدين ، قال العمري : « سالت الامام أبا عبد الله بن القويح عن طبقات الجند في هذه المملكة [ افريقية في عهد

(1) بوع الملهي سنة 515 ، وتوفي آخر للملك الموحدين أبو العلاء الواثق سنة 667 .

(2) انظر في ذلك : الترنج - العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين .

(3) وقعت سنة 591 هـ / 1194 م في عهد أبي يوسف يعقوب للتصور بقيادةه انظر تفصيلها في : المراكشي ، المعجب : 368 ، الكامل لابن الأثير : 12 / 114 ، ( طبع بيروت 1966 ) ، ابن خلدون المعبر : 512 / 6 ، وسميها بعض المؤرخين باسم معركة : حمص الحفيد .

(4) انظر : ابن خلكان - وفيات الأعيان : 12 / 7 .

(5) أبو زكريا يحيى بن عبد الواحد بن أبي حمص الحفصي الحفصي ، أول من استقل بولاية تونس الموحلية تأسس الدولة الحفصية سنة 626 هـ ، وكان مشجعاً للمعراء والعلم ، بنى المساجد والمدارس والمكتبات ، توفي بولاية سنة 647 هـ .

الحفصيين [ ومبلغ أرزاقهم في ديوانه ، فقال : هؤلاء على ما قدره لهم المهدي - يعني مهديهم محمد بن تومرت - ، وهكذا كان عبد المؤمن وابن مؤه لما كان لهم المغرب ليس لهم أمراء وأتباع يطلب بعدتهم كعدلة الأمراء بمصر ، وإنما لهم أشياء من أعيانهم لا عدة لهم ولا جند ، بل المرء منهم بنفسه فقط ، وإنما هم أعيان الجماعة ممن يحضر عند سلطانهم للرأي والمشورة ولكل طائفة مزوار وهو كبير لهم يتولى النظر في أحوالهم » .

ولم يكن الحفصيون متابعين للموحدين في أسس التنظيم فحسب . بل كانوا يستمدون أصول ثقافتهم من الثقافة الموحدية ، ولذلك فإن الأمير أبا زكريا الحفصي بنى مدرسة لتدريس المبادئ الموحدية ، وعندما أعلن المأمون الموحد رده على مذهب ابن تومرت ومبادئه ، أعلن هو الانشقاق عن الموحدين وخطب باسم المهدي ، وهو ما أشار إليه ابن الأبار لما استنجد به لانتفاذ بلنسية المهدة من قبل نصارى الأندلس في قوله :

وأحيى ما طمست منها العداة كما \* أحييت من دعوة المهدي ما طمست  
إلا أن هذا الاستمداد من الثقافة الموحدية جعل بمرور الزمن يتضاءل وخاصة لما جاء أبو يحيى زكريا بن اللحياني ، وأبطل اسم المهدي من الخطبة ، فقد بدأ التخلص شيئاً فشيئاً من المذهب الموحد حتى لم تعد النزعة الموحدية سوى رمز للسلطة ، ولكن مع ذلك ظلت التأثيرات غير المباشرة للآراء الموحدية في الثقافة والفكر سارية في الدولة حتى نهايتها .

(6) العمري - مسالك الأماص في ممالك الأماص : 18 ، وانظر في ص 11 وصفاً لخروج الأمير الحفصي لصلالة العبددين في مركب وهيئة وترتب تطابق ما عند أمراء الموحدين .

(7) انظر ما يأتي ص 480

(8) انظر ما يأتي ص 428

(9) انظر : ابن خلدون - المعبر : 601/6 - 602 ، وانظر : الفرد بل - الفرق الإسلامية بشمال إفريقيا : 298 وما بعدها .

(10) تولى من سنة 711 هـ إلى سنة 717 هـ وتوفي بمصر سنة 726 هـ ، انظر في سيرته : الزركشي - تاريخ الدولتين : 60 .

(11) انظر : تارتو - انضمام للمذهب الموحد : 197 - 198 .

ولكن كانت الدولة الموحدية تأسست بالمغرب ، ولم تتجاوز حدودها طرابلس ، فلها كانت تلوح ببصرها الى ما وراء طرابلس من المشرق وخاصة أرض مصر ، تجاوباً في ذلك مع ما كان يذكره المهدي من امتلاك المغرب والمشرق ، وقد أصبح ذلك الأمل عزماً لما تولى الحكم أبو يوسف يعقوب النصور ( تولى من سنة 580 هـ / 1184 م الى سنة 595 هـ / 1198 م ) ، وبلغت الدولة أوجهاً على عهده ، فقد ذكر المراكشي : « انه صرح للموحدين بالرحلة الى المشرق ، وجعل يذكر البلاد المصرية وما فيها من المناكر والبديع ، ويقول : نحن ان شاء الله مطهورها ، ولم يزل هذا عزمه الى أن مات رحمه الله » (12) .

واذا كان ابن جبير صادقاً في روايته ، فإن الموحدين كان لهم ذكر واسع بمصر ، وأن أهل هذه البلاد كما رأهم (13) كانوا يتشوقون الى الدعوة الموحدية ، ويتربصون وصولها إليهم ، حيث يقول في ذلك : « من عجب ما شاهدناه من أمر الدعوة المؤمنية للموحدية انتشار كلمتها بهذه البلاد ، واستشعار أهلها لملكها . . . فهم يستقلعون بها صباحاً جلياً ويقطعون بصحتها ، ويرتقبونها ارتقاب الساعة التي لا يمترون في انتظار وعدّها ، شاهدنا ذلك بالاسكندرية ومصر وسواهما مشافهة وسامعاً أمراً غريباً يدل على أن ذلك الأمر العزيز أمر الله الحق ودعوته الصلح ، ونمحي إلينا أن بعض فقهاء هذه البلاد المذكورة وزعمائها قد حبر خطباً أعدّها للقيام بها بين يدي سيدنا أمير المؤمنين أعلى الله أمره ، وهو يرتقب ذلك اليوم ارتقاب يوم السعادة ، وانتظار الفرح بالصير الذي هو عبادة » (14) .

ثم يذكر ابن جبير أن ذلك الأمل قد كان رمزاً قديماً وجد في نفوس أهل مصر حله في هذا العهد ، وتطابقت عندهم الاشارة مع الأمل ، فقد كانوا « يرمزون بذلك رمزاً خفياً حتى يؤدي بهم ذلك الى التصريح ، وينسبون ذلك لاثار حدثانية

(12) المراكشي - المصنف : 360 .

(13) كانت رحلة ابن جبير الى المشرق من سنة 578 الى سنة 581 ، وهو ما يصادف لواسع حكم يوسف بن عبد المؤمن وأوائل حكم ابنه يعقوب .

(14) ابن جبير - الرحلة : 56 - 57 .

وقعت بأيدي بعضهم أنزلت بأشياء من الكوائن فعالينوها صحيحة ، فمن بعض الآثار المؤنثة بذلك عندهم أن بين جامع ابن طولون والقاهرة برجين مقترنين عتيقي البناء ، على أحدهما تمثال ناظر الى جهة الغرب ، وكان على الآخر تمثال ناظر الى المشرق ، فكانوا يرون أن أحدهما اذا سقط أنزل بغلبة أهل الجهة التي كان ناظراً إليها على ديار مصر وسواها ، وكان من الاتفاق العجيب أن وقع التمثال الناظر الى المشرق فتلا وقوعه استيلاء الغز على الدولة العبيدية [ أي صلاح الدين وجيشه ] وتملكهم ديار مصر وسائر البلاد ، وهم الآن متوقعون سقوط التمثال الغربي وحدثان ما يؤملونه. من ملكة أهله لهم إن شاء الله ١١٣٤ .

ولا يخفى ما في قول ابن جبير هذا من مبالغة أملها الحماس للموحدين ، ولكنه قول يصور على أية حال شعور أهل مصر بالضيق والمرارة من جراء حكم العبيديين الشيعة ، فكان شوقهم الى الخلاص منهم يدفعهم الى اصطناع مثل هذه التصورات ، وهي تصورات تعكس: الأثر السياسي لدعوة المهدي بالشرق .

إن هذه الدولة التي تأسست على مبادئ ابن تومرت وكانت ثمرة لدعوته ، انما قامت لاصلاح الفساد الذي كان متفشياً في عهد المرابطين ، أولئك الذين أعلن المهدي الثورة عليهم من أجل ما كانوا عليه من جهل بالدين ، وخضوع للهوى ، أوقعهم في الكفر والتجسيم وإنكار الحق ، واستحلال دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم ، وارتكاب المنابر والفجور ، والتأجدي على العناد والفساد في الأرض ١١٨ ، فهل كان خلفاء هذه الدولة ملتزمين بالتعاليم والمبادئ التي نادى بها ابن تومرت ، والتي ثار على المرابطين لأجل تحقيقها واقامة دولة على أساسها ترعى الدين الحق ، وتسلك مسلك العدل ، وتسمى في مصلحة الأمة ؟ .

لا يمكن أن يجاب على هذا السؤال بأحكام عامة على دولة حكمها ثلاثة عشر أميراً في مدى قرن ونصف من الزمن ، ذلك لأن سيرة الأمراء قد تختلف من واحد

(15) ابن جبير- الرحلة : 56 - 57 .

(16) انظر : ابن تومرت- رسالة في بيان طوائف الباطنيين : 265 ، 266 .

لآخر ، وقد يفرق أمير المسار العام الذي يسير عليه الحكم في عهد أسلافه ، وينحرف به الى مسار آخر يخالف له ، وهو ما يدعو الى البحث عن جواب للسؤال السابق في ترسم السير الخاصة بأحد الملوك الموحديين نحاول أن نتلمس فيها آثار التعاليم التومرتية التي من أجلها ثار المهدي على المرابطين ، وعلى أساسها أراد أن يبنى الدولة الجديدة ، وسنجد أنفسنا بذلك إزاء العنصرين اللذين أشرنا إليهما آنفاً وهما ، صفة العلم في الحكم الموحدية ، والصيغة الدينية في الحكم الموحدية .

## II - صفة العلم في الحكم الموحدية :

إن اتصاف ابن تومرت بالعلم وشغفه به ودعوته اليه واعتاده إياه أصلاً للإيمان وأساساً للحياة الاجتماعية كما بين ذلك في تأليفه وسعى في تحقيقه ، كانت ثمرته أن أصبح جل أمراء الدولة الموحدية شغوفين بالعلم ، متزينين به في أشخاصهم ، مشجعين عليه في رعيته وتلك صورة لا نعثر على نظائر لها كثيرة في التاريخ الاسلامي ، فقد غلب أن يتولى حكم المسلمين غير العلماء وهو ما كان باباً لشر كثير ، وانها لمن مآثر المهدي أن يجمع بين العلم والسياسة ، وأن يقيم الإصلاح السياسي على أسس العلم وقد كانت تلك سنة في الخلافة الاسلامية الراشدة .

ومع اتصاف الأمراء للموحدين في عمومهم بالعلم ، فإن بعضهم كان ألمع فيه من بعض ، واشتهر من بينهم أعلام كان لهم باع في تحصيل العلم ونشره والحث عليه ، ولولا انشغالهم بتدبير الحكم لأصبحوا من مشاهير العلماء بالمغرب .

وأول هؤلاء عبد المؤمن بن علي ، فقد أشرب حب العلم منذ الصغر ، وعقد العزم على الرحلة في طلبه الى المشرق لولا أن أثناه المهدي عن عزمه قائلاً له : نحمد عندنا ما أنت في طلبه ان شاء الله «m» . ولا زال عبد المؤمن يترقى في العلم قبل الامارة وبعدها حتى أصبح كما وصفه ابن ابي دينار : « فقيهاً ، فصيحاً ، علماً بالجلد والأصول ، حافظاً لحديث النبي ﷺ ، مشاركاً في علوم كثيرة الدينية والدنيوية ، وعلم النجوم واللغة والأدب والتاريخ وعلم القراءات «m» » ، وقد ذكر

(17) انظر ما سبق ص 94

(18) ابن ابي دينار - اللؤس : 106 .

المؤرخون الذين ترجوا له اختياراً كثيرة عن علمه ، ونوادير في نباهته وسرعة خاطره ،  
ووصفه الشاعر محمد بن حسين بن حبوس الفاسي (ت 570 هـ / 1174 م) (٣١) في  
شيء من مبالغة الشعراء في قوله :

بخليفة المهدي سيدنا أختلى نهج العلوم معبداً ومذلاً  
وتفجرت عين النباهة بعلماً [قد] كان خاطرها أكلً وأجلاً  
قد صير للعقول قلباً مثلاً فتمسى رأينا أصبنا للمقتلا

ومن شواهد شغفه بالعلم واعتناؤه به ما كان منه من جمع تعاليم المهدي  
وأرائه ، وإملائها وترتيبها في السفر الضخم الذي عرف باسم أعز ما يطلب ، فهو  
في صورته المعروفة اليوم من تنسيقه وإملائه . وقد كان مشجعاً على العلم عاملاً على  
نشره بين الناس وخاصة الناشئة منهم وهو ما وصفه ابن القطان في قوله : « ومن  
مكارمه العظيمة رضي الله تعالى عنه حضه الناس على العلم ، وإرادته لهم ولبنينهم ما  
يريد لنفسه ولبنيه ، واستدعاؤه الصبيان الصغار الأسنان من أبناء اشبيلية وقرطبة  
وفاس وتلمسان إلى حضرته العلية ليعلمهم ويحفظهم القرآن ، وحديث  
النبي ، » (٣٢) . ومن مناقبه في هذا السياق ، أنه جعل التعليم الابتدائي  
اجبارياً مفروضاً على كل مكلف من الرجال والنساء ، وهو الذي يعد مرسياً  
لدعائم الحركة العلمية التي ستشهد الازدهار على يد أبنائه من بعده وخاصة يعقوب  
المنصور .

أما أبو يعقوب يوسف بن عبيد المؤمن (ت 580 هـ / 1184 م) (٣٣) ، فلعله  
كان أعلم من أبيه ، وقد جمع بين العلم الشرعي والعلم العقلي ، وما جاء في وصف

(19) انظر ترجمته في : ابن الأبار - التكملة : رقم 1055 (ط : مطرود 1887) .

(20) انظر : ابن القطان - نظم الجمان : 134 ، والقصة قلماً في نهضة جبل الفتح لدى صوره الى الأتلس  
للجهاد ، وفيها وصف مطول لتشجيع عبد المؤمن على العلم .

(21) انظر : ابن القطان - نظم الجمان : 139 .

(22) انظر : عبد الله حلام : الدولة النوحية بالمغرب : 244 .

(23) حكم من سنة 558 هـ الى سنة 580 هـ . انظر ترجمته في : المراكشي : للمعجب : 308 وما بعدها . وابن  
عسكان - الوفيات : 7/ 130 ، وما بعدها .

علمه قول المراكشي فيه : « أخبرني من لقيته من ولده . . . أنه كان أحسن الناس علماً بالفاظ القرآن ، وأسرعهم نفوذ خاطر في غامض مسائل النحو ، وأحفظهم للغة العربية . . . هذا مع إثارة للعلم شديد ، وتعطش إليه مفرط ، صح عندي أنه كان يحفظ أحد الصحيحين - الشك مني أما البخاري أو مسلم ، وأغلب ظني أنه البخاري - حفظه في حياة أبيه بعد تعلم القرآن ، هذا مع ذكر جمل من الفقه ، وكان له مشاركة في علم الأدب واتساع في حفظ اللغة ، وتبحر في علم النحو حسبها تقدم ، ثم طمع به شرف نفسه وعلو همة الى تعلم الفلسفة ، فجمع كثيراً من أجزائها ، وبدأ في ذلك بعلم الطب ، فاستظهر من الكتاب المعروف بالملكي أكثر مما يتعلق بالعلم خاصة دون العمل ، ثم تخطى ذلك الى ما هو أشرف من أنواع الفلسفة ، وأمر بجمع كتبها ، فاجتمع له منها قريب مما اجتمع للحكم المستنصر بالله الأموي » .

وكان أبو يعقوب محباً للعلماء ساعياً في تزيينهم منه وتشجيعه لهم على التأليف وإنتاج العلم ، ومن أشهر من شملهم عطفه وتشجيعه وانفتح لهم بلاطه الفيلسوف أبو بكر بن طفيل (ت 581 هـ / 1185 م) والفيلسوف القاضي أبو الوليد بن رشد (ت 595 هـ / 1198 م) ، وقد كان الأول كما ذكره المراكشي يجلب الى أبي يعقوب العلماء من جميع الأقطار وينبهه إليهم ، ويحضره على أكرامهم والتنويه بهم ، وهو الذي نبهه الى ابن رشد .

ولم يكن أبو يوسف يعقوب المنصور أقل من أبيه علماً واحتراماً للعلماء ، وقد وصفه أحمد بابا التنبكي بأنه « كان غاية في العلم والتفنن » ، وأكثر اهتمامه كان بالقرآن والحديث ، وبلغ من اهتمامه بهما أنه أمر جماعة من العلماء بجمع أحاديث من المصنفات المعتبرة في الحديث تتعلق بمسائل في الفقه ، وجعل يعلمها

(24) المراكشي - للمعجب : 309 - 310 .

(25) انظر اختيارهما مع أبي يعقوب في المصدر السابق : 311 وما بعدها .

(26) حكم من سنة 580 الى سنة 595 ، انظر ترجمته في المراكشي للمعجب : 336 وما بعدها .

(27) احمد بابا التنبكي - نيل الأبتهاج : 227 .



للناس بنفسه ويأخذهم بحفظها» .

وكان المنصور شديد العناية بطلبة العلم وخاصة علم الحديث ، فقد نالوا عنده من المحظوة ما لم ينالوا في أيام أبيه وجده ، مما جعل بعض الموحدين يحسدونهم على موضعهم منه وتقريبه إياهم ، ولما علم بذلك منهم قال يوماً بحضرة كافة الموحدين : يا معشر الموحدين ، أنتم قبائل ، فمن نابه منكم أمر فزع إلى قبيلته ، وهؤلاء الطلبة لا قبيل لهم إلا أنا ، فمهما نابهم أمر فأننا ملجؤهم ، وإلى فزعهم وإلى يتسبون» .

ومما يحكي عنه في توفير العلماء أنه لما قدم إشبيلية حرص على رؤية أحد علمائها الزاهدين والترك به ، وحاول بكل وجه أن يصل إليه فامتنع من ذلك ، فبيئنا هو ذات ليلة في داره إذا بأمر المؤمنين في خاصته يلق عليه الباب ، فأذن له فدخل عليه وسأله الدعاء ، وانصرف فرحاً مسروراً بإقباله عليه ودعائه له» .

وعن اشتهر بالعلم من الحكماء الموحدين أبو العلا إدريس المأمون» ، الذي وصفه السلاوي بأنه « كان فصيح اللسان فقيهاً حافظاً للحديث ضابطاً للرؤية عارفاً بالقرآن حسن الصوت والتلاوة مقدماً في علم اللغة والعربية والأدب وإمام الناس ، كاتباً بليغاً حسن التوقيع ، لم يزل سائر أيام خلافته يسرد كتب الحديث مثل البخاري والموطأ وسنن أبي داود» .

وقد كان لاتصاف الأمراء الموحدين بصفة العلم وشغفهم به وحثهم عليه أثر واضح في ازدهار الحركة العلمية في عهد الموحدين في مختلف الفنون ، وفي نشوء فطاحل العلماء في مختلف العلوم ، وهو ما صوره بتفصيل الشيخ محمد المتونسي في كتابه « العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين » ، وليس ذلك الا أثراً من آثار ابن

(28) انظر : المراكشي - للمصنف : 355 .

(29) نفس المصدر : 356 .

(30) الشنكي - نيل الأيتام : 227 .

(31) تولى الحكم من سنة 626 إلى سنة 630 .

(32) السلاوي - الاستبصار : 163/1 .

تومرت في تأسيس الدولة على العلم ، واقامة حياة الناس عليه .

### III - الصبغة الدينية في الحكم الموحيدي :

إن الأساس الديني الذي بنى عليه ابن تومرت حركته الإصلاحية ، كان له أثر يَبِّينُ في مستقبل الحكم الموحيدي ، حيث كانت الصبغة العامة لهذا الحكم صبغة دينية في مختلف المجالات ، سواء فيما يتعلق برعاية الجانب التعبدي المتمثل في أداء الفروض والمحافظة عليها ، أو بسلوك مسلك العدل بين الرعية وتوفير مصالحهم وتحقيق الأمن لهم ، أو بالدفاع عن الاسلام ونشر كلمته بالجهاد ، وفيما يلي سنعرض مشاهد من هذه الصبغة الدينية ، ثم نقابلها بما عسى أن يكون قد طرأ من مظاهر مناقضة لها لم تجر على تعاليم الدين ، محاولين تبيين الأسباب وتحليلها .

لقد كان عبد المؤمن « يعظم أمر الدين ويقويه ، ويلزم الناس في سائر بلاده بالصلوات ، ومن رؤي في وقت الصلاة غير مصلي قتل »<sup>(33)</sup> . وذكر ابن القطان انه كان يلزم نفسه بالتعشف ، حتى انه « ما لبس قط الا ثياب الصوف عن قميص وعن سراويل وعن جبة تواضعاً لله تعالى »<sup>(34)</sup> ، كما انه كان كريماً موزعاً للمال في رعيته ، ويخرج للمواساة مرتين وثلاثاً في الشهر الواحد بحسب حضور المال لديه ، وكثيراً ما كان يأمر بغلق بابه على غفلة من الناس ويحصى من حضر فيعطوا على السوية عشرة دنانير عشرة دنانير ، ويفعل هذا في العام مراراً كثيرة ، وربما الى ذلك في كل شهر<sup>(35)</sup> .

وكان يأخذ أولاده بتربية دينية دؤوبة ، حيث « كان يدرهم في الدين ويشدد عليهم فيه . . . وكان يأخذهم بحضور الصلوات الخمس في الجماعات ، وبقراءة حزب من القرآن اثر الصلاة »<sup>(36)</sup> ، ويمثل هذا النمط من التربية كان يأخذ طلبة العلم

(33) ابن خلدون - التذكار : 95 .

(34) ابن القطان - نظم الجمان : 132 .

(35) نفس المصدر - 131 .

(36) نفس المصدر : 132 .

الذين يستجلبهم من مختلف مناطق الدولة ويبيتهم ليكونوا عمالاً للدولة  
ومستخدمين في هياكلها .

وأوضح ما يصور النزعة الدينية في حكم عبد المؤمن تلك الرسالة الشهيرة  
التي بعث بها الى الموحدين بالأندلس ثم عممها على مختلف العمال ، ورسم فيها  
الأسس العامة لسياسة الدولة في معاملة الرعية وتوفير مصالحهم ، واقامة العدل  
بينهم ، وتوفير الأمن لهم ، ومقاومة المفساد الناشئة فيهم . وبما جاء في هذه الرسالة  
في التنبيه على بعض المفسدين والتهديد بعقابهم قوله : « وقد اتصل بنا - وفقكم الله  
تعالى - ان من لا يتقي الله ويخشاه ولا يراقبه في كبيرة يقشاهها وتغشاه ، ولا يؤمن بيوم  
الحساب فيما أذاعه من المنكر وأفساه يتسلطون بأهوائهم على الأموال والأبشار ،  
ويتشرون بالقتل بأعراض الناس أقبح الانتشار ، ويستحلون حرمان المسلمين من  
خير حلها ، ويسارعون الى نقض عقد الشرع وحلها ، ويتلذذون من وجوه المظالم  
ما تضعف شواقي الجبال عن حملها . . . . تالله لياقينهم من العقاب الاليم في أقرب  
أمد ما يهدم هداً ، ويعمل بينهم وبين النجاة من اشتداد المهلكة سداً ،  
ويستأصلهم بصواعق الانتقام فقد جلاؤا شيئاً إذا » .

وبما جاء في الرسالة من الحث على التحري في الدماء قوله : « وعليكم أن  
تبحثوا بغاية جدكم عن أولئك المسييين لتلك القبائح ، الساعين في صد ما يرضاه الله  
تعالى من المصالح ، وتعرفونا بهم بعد تنقيفهم لنشرد بهم من خلفهم ، ونكف  
بعقابهم نوعهم الظالم وصنفهم . . . ولا سبيل لكم الى قتل أحد من كل من هو في  
بلاد الموحدين وأنظارهم ، ومن هو معهم وداخل في مضارهم ، وكل من ترون أنه  
يستوجب القتل ممن يريد المكر في أمر الله والختل ، فعرفونا بجولية أمره وتصحيحه ،  
وخاطبونا بميزة أمره ومشروحه ، لينفذ فيه من قبلنا ما يوجب الحق ويقتضيه ، ونغضي  
في عقابه ما ينقله الشرع وبمغضيه ، فإياكم من مخالفة أمرنا هذا في قتل أحد من ذكرناه  
كائناً من كان ، كبر ذنبه عندكم أو هان » .

(37) أوردها ابن القطان - نظم الجمان - 150 وما بعدها ، وهي من إنشاء ابن عطية كاتب عبد المؤمن .

(38) ابن القطان - نظم الجمان : 153 - 154 .

(39) نفس المصدر : 159 - 160 .

وقد جاء في الرسالة أمر للعمال بمقاومة المضارين والمكاسين والمتحيلين على الناس في أموالهم ، والمستغلين لمراكزهم من مستخدمي الدولة لفرض أموال وخدمات على الرعية ، كما جاء فيها حث شديد على مقاومة الخمر وتبعية شاربها ومروجيها باقامة الحد عليهم ، ثم ختمها بقوله « وقد علم الله تعالى أن غرضنا بجميع المسلمين اشفاق وحنان ، وجانبنا لهم دعة مستمرة وأمان ، ولدينا من التراؤف بهم والرفق بجانبهم شأن لا يقاربه من فضل الله تعالى شأن ، وقد علمتم ذلك منا وخبرتموه ، وجزيتموه على مر الزمان وسبرتموه ، فلتلقوا كل من استراكم الله أمره بكل طلاقة ويسر ، ولتشرخوا عليهم جناح الرحمة أكمل نشر » .

وعلى هذا النهج الذي سار عليه عبد المؤمن سار أيضاً ابنه أبو يعقوب يوسف ، فقد ذكر عنه أنه كان يشدد في الزام الرعية باقامة الصلاة ، ويأمر بالنداء في الأسواق للمبادرة اليها ، فمن تركها عوقب ، ومن اشتغل عنها بمعيشته عزز تعزيراً بليغاً ، وروى صاحب الاستقصا أنه قتل في بعض الأحيان على شرب الخمر ، كما قتل العمال الذين تشكروهم الرعايا » .

وكان يتصف بالتحري الشديد في الدماء كما يتبين من رسالة بعث بها الى عماله في كافة البلاد وجاء فيها : « . . . ترتب أن نخاطب جميع عمال بلاد الموحدين أعزهم الله شرقاً وغرباً وبعداً وقرباً خطاباً يتساوى فيه جميعهم ويتوازي في العمل به كانتهم . . . بالآل يحكموا في الدماء حكماً من تلقائهم ولا يبرقوها بباد أو برأي من آرائهم ، ولا يقدموا على سفكها بما يظهر اليهم ، ويتقرر فيها يروونه لديهم الا بعد أن ترفع البنا النازلة على وجهها ، وتؤتى على كنهها ، وتشرح حسبها وقعت عليه ، وتنتهى بالتوثق والبيان على ما انتهت اليه ، وتقيد بالشهود العلول المعروفين في مواضعهم بالعدل والرضى الموجين للقبول ، وتكتب أقوال المظلومين وحججهم واقرارهم واعترافهم ، وحجج الطالين في مقالاتهم واستظهارهم في بيناتهم ،

(40) ابن القطان - نظم الجمان : 165 .

(41) السلاوي - الاستقصا : 1/ 182 ، وإذا كان هذا صحيحاً فإنه من التجاوزات للمخلة بالشرع التي لم يسلم من الوقوع فيها بعض حكم الموحدين من حيث هدفت ثورتهم الى اقلية الشرع .

معطى كل جانب حقه ، موفى كل قاتل وقوله « ٣٥٥ » .

ولم يكن أبو يوسف يعقوب المنصور بأقل من سابقه تشبعا بالروح الدينية ، وعملاً وفق منهج الشرع ، بل لعله فاقها في ذلك ، وقد وصفه المقري وصفاً جامعاً في قوله : « رفع راية الجهاد ، ونصب ميزان العدل ، وبسط الأحكام الشرعية ، وأظهر الدين ، وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر ، وأقام الحدود على القريب والبعيد » ٣٥٦ ، كما وصفه ابن خلكان بأنه كان « ملكاً جواداً عادلاً ، متمسكاً بالشرع المطهر ، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر كما ينبغي من غير محاباة ، ويصلي بالناس الصلوات الخمس ، ويلبس الصوف ويقف للمرأة والضعيف ويأخذ لهم الحق » ٣٥٧ .

وقد كان محباً للجهاد مداوماً عليه ، متضرعاً به إلى الله تعالى ، وكان قبل الشروع في أي معركة يكثّر من الضراعة إلى الله ، وتبلغ نفسه أوج الشفافية والصفاء ، وهو ما صورته ابن الخطيب في حديثه عن استعداد المنصور لموقعة الأرك فقال : « عرض الجيش ، وأخذ في تقريب القرب إلى الله بين يدي جهاده ، فسرّح السجون ، وأدّر الأرزاق ، وعين الصدقات . . . . . وقلم بعد أن اجتمع الناس فتحلل من المسلمين ، وقال : ايها الناس ، اغفروا لي فيما عسى أن يكون صدر مني ، فبكى الناس ، وقالوا : منكم يطلب الرضى والغفران » ٣٥٨ .

ولهذه الخصال التي كان يتصف بها المنصور ، احتل في نفوس الناس درجة المحبة والاحترام والتجلة ، حتى انه لما توفي ودفن بمراكش ، كذب العامة بموته ولوعا وتمسكوا به ، وادعوا انه صالح في الأرض متزهداً حتى انتهى إلى المشرق ، وهو

---

(42) انظر : ابن صليح الصلاة - لأن بالامعة : 303 - 304 .

(43) المقري - تلح الطيب : 380/3 .

(44) ابن خلكان - الوفيات : 10/7 .

(45) ابن الخطيب - رقم الحلال : 39 .

مستخف لا يعرف ، ومات خاملاً ودفن بالشام» .

وتتجل الصبغة الدينية بوضوح أيضاً عند المأمون ، وهو ما تشهد به رسائله الموجهة الى عماله ، والتي حث فيها على التزام العدل وحدود الشرع واقامة الشعائر ، وما جاء في إحداها قوله في الحث على الصلاة والتزام أدائها على أكمل وجهها: « . . . وأول ما يتنوله الأمر النافذ الصلاة لأوقاتها ، والأداء لها عند ذلك على أكمل هيأتها ، وشهودها اظهاراً لنوافع الايمان في جماعاتها . . . . والمواظبة على حضورها في المساجد ، وإيثار الصلاة في الجماعة لما لها من المزية على صلاة الواحد ، لا يضيعها المفلحون ، ولا يحافظ عليها الا المؤمنون » (٣٧) .

وقال المراكشي في ما كان عليه أبو محمد عبد العزيز بن أبي يعقوب من التقى والورع : « أرطب الناس لساناً بذكر الله ، وأتلاهم لكتاب الله ، شهدته والولاية قد اكتفتته ، وأمور الرعية قد استغرقت أوقاته ، وهو في كل ذلك لا يخل بشيء من أوراده ، ولا يترك وظيفة من الوظائف التي رتبها على نفسه ، من أخذ العلم وقرأة القرآن وأذكرك رتبها على أوقات الليل والنهار ، شهدت هذا كله منه بنفسه » (٣٨) .

وكما تجلّت هذه الصبغة الدينية في آحاد الأفراد من ملوك الموحديين ، وعلى الأخص من ذكرنا منهم ، تجلّت أيضاً بصفة عامة في نمط الحكم الموحدلي من حيث نظمته وعاداته وتقاليده وخصائصه العامة .

ومن ذلك أن قصور الموحديين وعلى الأخص في العهود الأولى كانت خالية من مظاهر الترف في المفارش والأثاث ، حتى قد اختضت في عهدهم بعض الصناعات

---

(46) انظر : ابن الخطيب - رقم الحطاب : 39 ، وابن خلكان - الوفيات : 9/7 - 10 ، وما ذكره في هذا الشأن انه حكى له جمع كثير بدمشق أن بقية حمارة بالبقاع مشهد يعرف بقبر الأمير يعقوب ملك المغرب ، وكل أهل تلك النواحي مضفون على ذلك وليس عندهم فيه خلاف ( الوفيات : 10/7 ) .

(47) ابن الخطيب - الاحاطة : 251 .

(48) المراكشي - للعجب : 413 ، وقد ظن المراكشي أن أبا محمد تولى عرش المغرب ، والصحيح أنه لم يتول ، والذي تولاه بعد أبي يعقوب يوسف بن محمد إنما هو عبد الواحد بن يوسف بن عبد المؤمن لا عبد العزيز بن أبي يعقوب وكان للمراكشي حيث ( أي سنة 620 ) بالشرق .

ذات الصبغة المترفة مثل صناعات الطراز وهو ما أكده ابن خلدون في قوله : « لما جاءت دولة الموحدين بالمغرب بعد بني أمية أول المائة السادسة ، ولم يأخذوا بذلك أول دولتهم لما كانوا عليه من منازع الديانة والسداجة التي لقيوها عن إمامهم محمد بن تومرت المهدي ، وكانوا يتورعون عن لباس الحرير والذهب ، فسقطت هذه الوظيفة من دولتهم » (49) .

ومن ذلك أيضاً أن مجالس الأمراء كانت تتصف بالجد والوقار وتلتزم مظاهر الحشمة ، وتحلوا من أنواع الميوعة والطيش . ومن مظاهر ذلك أن عبد المؤمن كان لا يطرب لمشهد ، ولا يتر المنظر ، ولا ينشرح لمجلس ، إلا لما كان فيه علم يدرس ، أو عسكر وخيول تستعرض استعداداً للجهاد ، وقد روى المراكشي في ذلك ما وصله من خبر عن ابن عطية كاتب عبد المؤمن أنه كان ذات مرة مأخوذاً بمشهد جميل في أحد البساتين فقال له الخليفة : يا أبا جعفر أراك كثير النظر الى هذا البستان ، فأجابه : والله ان هذا لمنظر حسن ، فقال : يا أبا جعفر المنظر الحسن هذا ؟ وسكت عنه ، وبعد أيام ، أمر بعرض العسكر آخذي أسلحتهم ، وجلس في مكان مطل ، وجعلت العسكر تمر عليه قبيلة بعد قبيلة وكتيبة إثر كتيبة ، لا تمر كتيبة الا والتي بعدها أحسن منها جودة سلاح وفراة خيل ، فالتفت الى ابن عطية وقال : يا أبا جعفر ، هذا هو المنظر الحسن ، لا تشارك وأشجارك » (50) .

ومن مظاهر ذلك ما رواه صاحب البغية من أن أبا بكر محمد بن عبد الله بن ميمون العبدري القرطبي ( ت 567 هـ / 1171 م ) كان يحضر مجلس عبد المؤمن مع جملة العلماء ، ويبيد ما عنده من المعارف معظماً موقراً الى أن أنشد يوماً في المجلس أبياتاً ثلاثة قالها يتغزل في شاب من أهل أغمات ، فكان هذا سبباً لأن هجره عبد المؤمن ، ومنعه من مجلسه وصرف بنيه عن القراءة عليه » (51) .

(49) ابن خلدون - المقدمة : 237 .

(50) المراكشي - للمعجب : 270 .

(51) عالم بالقرآن والأدب ، شاعر من البلقاء ، أصله من قرطبة ، ولكنه استوطن مراكش ، من تأليفه شرح للفتاوى الحنفية ، و شرح الجبل . انظر ترجمته في : ابن الأثير - التكملة . رقم 229 (طابري) .

(52) عن : المنزني - المعجم والأدب والفنون على عهد الموحدين : 40 .

وقد انعكست هذه الصبغة الدينية الجادة للموحدين على الأدب في عهدهم ، فقد كان في جملة خالياً من السفاسف التي كانت شائعة في الأدب العربي حينئذ ، فندر فيه شعر الحمريات ، وقلّ أدب التغزل المكشوف ، وما نسبة بعضهم من شعر لعبد المؤمن في التغزل بفتاة مظلة من إحدى الشرف ، ومساجلته في ذلك مع وزيره ابن عطية<sup>(53)</sup> في قصة شهيرة في كتب الأدب<sup>(54)</sup> ، يغلب الظن أنه مفتعل عليه من قبل خصومه ، لأنه يتناقض مع الخط العام لشخصيته وسيرته<sup>(55)</sup> .

إن هذه الخصال التي اتصف بها أغلب الأمراء للموحدين في حكمهم ، كان من ثمارها أن توفرت بلاد المغرب على ازدهار اقتصادي بالغ ، وأمن على الأنفس والأموال مستتب ، وقد أشار الى الجانب الأول المستشرق تراس في قوله : « لم نكد نمر ثلاثون سنة على اعتلاء عبد المؤمن أريكة الملك حتى كانت منجزاته تثير الإعجاب ، فبفضل هذه المنجزات ، بلغت بلاد المغرب مبلغاً من الازدهار لم تصل اليه من قبل »<sup>(56)</sup> . وأشار الى الجانب الثاني الأستاذ عبد الله كنون في قوله : قيل عن انبساط الأمن في عهد عبد المؤمن وخلفائه ، أن المرأة كانت تخرج وحدها من أقصى المغرب الى أذناه فلا يتعرض لها أحد بسوء ، وأن الدينار كان يقع من الرجل في الشارع العمومي فيبقى ملقى لا يرفعه أحد عدا أيام الى أن يأخذه صاحبه<sup>(57)</sup> .

وقد أشار الرحالة العبدري الى هذه المعاني في سياق المقارنة بما كان في عهده<sup>(58)</sup> من خوف على الأنفس والأموال بسبب الاضطراب الاجتماعي الحاصل بتطاول قطاع الطرق خاصة ، وهو ما صورته في قوله : « إن المسافر عندما يخرج من مدينة فاس ، لا يزال الى الاسكندرية في خوص ظلماء ، وخبط عشواء ، لا يأمن

(53) أبو جعفر أحمد بن عطية كان كاتباً لى المرابطين ، ثم أصبح وزيراً وكاتباً لعبد المؤمن . وكان مكرماً لديه الى أن وجد عليه فقتله سنة 553 . انظر : المراكشي - للمجب : 266 .

(54) انظر مثلاً : ابن أبي زرع - روض القرطاس : 129 .

(55) انظر : للزني - المعلوم والأدب والفنون عل عهد الموحدين : 139 .

(56) عن : عبد الله حل حلام - الدولة اللوحية بالمغرب : 256 .

(57) عن نفس المصدر والصفحة .

(58) شرح العبدري في رحلته سنة 688 في عهد المرينين .



على ماله ولا على نفسه ولا يؤمل راحة في غده إذ لم يرها في يومه وأمهه ، يروح ويقلد ولحمه على وضغ ، يظلم ويغشى ويتعصم ، تتعاطاه الأيدي الغاشمة : وتتهاداه الأكف الظلمة ، لا منجد له ولا معين ، ولا ملجأ يعتصم به المسكين ، يستجعد ويستغث ، وأنى له بللنجد للغيث ، ينحني وهو في قيد للظالم يرسم : الا ناصر ينجد ، ألا راحم يرأف ، ويتذكر ملك البرين» فيقرأ : يا أسفي على يوسف ( يوسف / من آية 84 ) « فهله المقارنة بين المهلين تشير إلى ما أصبح معهوداً عند الناس من استتباب الأمن في العهد الموحدني .

وقد لخص ابن جبير الصبغة الدينية للحكم الموحدني وما كان لها من تأثير في الحياة العامة فيما عقده من مقارنة بين صورة الوضع بالشرق وصورته بالمغرب على عهد المرحدنين فقال : « وليتحقق المحقق ويعتقد الصحيح الاعتقاد ، أنه لا إسلام الا ببلاد المغرب لأنهم على جادة واضحة لا بنيات لها ، وما سوى ذلك عما يهله الجهات الشرقية فأهواء وبدع ، وفرق ضالة وشيع ، الا من عصم الله عز وجل من أهلها ، كما أن لا عدل ولا حق ولا دين على وجهه الا عند الموحدنين أعزهم الله ، فهم آخر أئمة العدل في الزمان ، وكل من سواهم من الملوك في هذا الأوان فعل غير الطريق ، يعشرون تجار المسلمين [ أي يأخذون منهم العشر ] ، كأنهم أهل ذمة لديهم ويستجلبون أموالهم بكل حيلة وسبب ، ويركبون طرائق من الظلم لم يسمع بمثلهما ، اللهم الا هذا السلطان العادل صلاح الدين الذي قد ذكرنا سيرته ، ومناقبه ، لو كان له أعوان على الحق » « ، وإذا كان في تصوير ابن جبير شيء من المبالغة لما عرف من تعاطفه مع الموحدنين ، فإنه يدل على أصل الحقيقة المتمثلة في الصبغة الدينية للحكم الموحدني .

#### IV - بعض الآثار السلبية لأراء المهدي :

عرضنا فيما تقدم جوانب من التأثير الإيجابي لأراء ابن تومرت ودعوته في المجال

(59) أطلق هذا اللقب خاصة على أبي يوسف يهتف للصعود .

(60) المهدي - الرحلة : 4 .

(61) ابن جبير - الرحلة : 65 - 66 .

السياسي والاجتماعي ، والى جانب تلك المظاهر الناصعة في الحكم الموحيدي ، نثر على بعض المظاهر الأخرى قد لا تستقيم مع مقاييس الدين ، فتمثل بذلك تشازراً في الخط العام للحياة السياسية والاجتماعية للموحدين ، إلا أنه ليس من الحق أن نعتبر كل سيئة من المساوىء التي قد تطرأ في الحكم الموحيدي أثراً من آثار ابن تومرت ضرورة أن ذلك الحكم هو ثمرة من ثمار دعوته ، وذلك لأن الحركات الإصلاحية كثيراً ما تشهد بعد مؤسسيها انحرافات عن المبادئ والآراء التي قامت عليها بفعل عوامل وملابسات تكون خارجة عن نطاق تلك المبادئ والآراء ، ولذلك فإن الموضوعية تقتضي منا في هذا المجال أن نكتفي بذكر تلك الآثار السيئة في الحكم الموحيدي التي ترجع بوضوح الى سنة منها للمهدي ، أو رأي قال به ، أو نهج انتهجه ، أو أمر لم يتحوط له .

ورغم أن الروايات التاريخية عن الموحدين مثل غيرهم من الدول المنقرضة ، قد اختلط فيها الحق بالباطل ، ونشأ فيها التزيد عليهم من قبل الناقضين لهم ، والقائمين على أنقاضهم ، فإنه يمكن للباحث أن يتبين ملامح مساوىء حقيقية وأخطاء في ممارسة الحكم تمت بصلة الى مساوىء وأخطاء في دعوة المهدي وآرائه .

ولعل من أظهر تلك المساوىء ما كان يتصف به بعض الموحدين من العنف والقسوة في معاملة الأعداء ، وفي البطش السريع بمن يكون موضعاً للرغبة والظنة من الأقارب والأعوان والأصدقاء .

ويمكن أن نذكر في هذا السياق ما كان يمارسه عبد المؤمن بن علي من القتل الدريع في المرابطين وأنصارهم لما كان زاحفاً عليهم في القرى والمدن ميمماً نحو العاصمة مراکش ، يهزه الشوق نحو النصر النهائي ، فكل من وقف في سبيله ولم يذن بالولاء إليه ، أو كانت له سابقة سيئة ، ولم يظهر الندم ويخلص الولاء حطمه تحطياً مروعاً وتجاوزة الى من وراءه نحو العاصمة» .

ومن أكثر هذه المشاهد ترويحاً مصرع آخر ملوك المرابطين وكان صبيّاً لم يبلغ

---

(82) انظر : البديق - اخبار للمهدي : 83 وما بعدها ، وهو يفرق في وصف للقتال ، واحصاء أعداد القتلى .

الحلم ، فقد كان يستعطف الحاضرين ويستشفعهم ، ولكن ذلك لم يجده نفعاً وكان مصيره القتل ، وعلى الرغم مما ذكر من أن عبد المؤمن قد رقى لحاله فشفع فيه ، إلا أن شيوخ الموحدين أبوا ذلك خوفاً من أن يستأسد الشبل ويعيد سيرة آباؤه<sup>(63)</sup> ، فإن عبد المؤمن يتحمل وزر مصرعه باعتباره الأمير المسؤول على ما يجري من الأحداث في حكمه .

ويمكن أن نذكر في هذا السياق أيضاً ، فتك عبد المؤمن بكتابه ووزيره الخطي لديه ابن عطية ، لمجرد أنه حذر خفية أحد أصحابه كان عبد المؤمن يعترق القبض عليه ، فأخذ الأمير بذلك وقتله ، كما قتل أيضاً من بعده الوزير المقرب إليه عبد السلام الكومي بأن يث إليه من قضى عليه ختقاً<sup>(64)</sup> .

وقد وردت الأخبار بسلوك الموحدين مسلك العنف البالغ مع الثوار دون تمييز بين سبي وراشد ، وبين رجل وامرأة ، وقد وصف البيهقي من ذلك ما جرى في ثورة أخوي المهدي وأتباعها ، وما لقوه من التكيل المفرط من قبل عبد المؤمن<sup>(65)</sup> . وذكر المؤرخون تساوة بالغة في إخماد ثورة قفصة على عهد يعقوب المنصور ، وقد نال المدينة حيثئذ من الدمار وزهوق الأنفس وخراب الأموال شيء مروع ، وهو ما وصفه المراكشي بقوله : « ثم دخلها عنوة ، فقتل أهلها قتلاً ذريعاً ، بلغني أنه قتل أكثرهم ذبحاً ، وأمر بأسوارها فهتت<sup>(66)</sup> » .

وتحمل الأخبار أيضاً تساوة مفرطة في الصراع الذي كان يدور أحياناً بين الموحدين أنفسهم ، وخاصة في أواخر عهدهم ، وكثيراً ما أدى الأمر إلى أن يقتل الأخ أخاه وجملة من أقاربه ، مع تجاوز لقواعد الدين في العفو عن الصبيان والنساء والضعفة من الناس فيعرض كل هؤلاء على السيف مع الرجال ، وقد كانت السابقة في هذا الأمر لأبي يوسف يعقوب المنصور الذي قتل أخوين له وعما بادروا

(63) انظر : نفس المصدر : 117 .

(64) انظر : للمراكشي - للمعجب : 267 - 268 .

(65) انظر : البيهقي - إخماد المهدي : 141 وما بعدها .

(66) للمراكشي - للمعجب : 390 .

بعضياته والانتفاض عليه<sup>(67)</sup> ، ثم أصبح عادة لا يخلو منها عهد أمير منذ وفاة أبي يعقوب يوسف المستنصر سنة 620 هـ / 1223 م<sup>(68)</sup> .

وإذا كان للثورات والحروب منطقها في العنف وإراقة الدماء بما يتجاوز في أحيان كثيرة الحدود التي ترسمها الشريعة عن قصد أو عن غير قصد ، وإذا كان للطبع البربري الحاد مدخل في تهية هذه المقاتل والبلوغ بها شأواً بعيداً ، فإننا نرجح أن تكون حلة ابن تومرت وعنفه وتسارعه في الدماء قد تسربت في خلق القائمين بالامر من بعده وبرزت في هذه المشاهد والأحداث القاسية التي تمثل وجهاً سيئاً في الحكم الموحدني رغم ما كان بعضهم يلتصق لها من التأويل والأعداد<sup>(69)</sup> .

وقد كانت هذه المثلية في الموحدنين ملحظاً مستمراً للمؤرخين ، كما كانت متكا للترديد على الموحدنين من قبل المناوئين لهم والحاقدين عليهم ، ومن أقدم من لاحظ ذلك من المؤرخين ابن القلانسي الذي كان معاصراً لعبد المؤمن ، وكان يستقي أخباره من الفقهاء المغاربة الواردين الى المشرق وما يرد عليهم من الرسائل من ذويهم وما قاله في ذلك : « وقد ورد من الفقهاء المغاربة من وثقت النفس بما أورده ، وسكنت الى ما شرحه وعلمه ، وحضرت كتب من أهل المغرب الى أقاربهم ببعض الشرح ، ووافق ورود ذلك في سنة 541 هـ / 1146 م بالتواريخ المتقدمة والحكايات المختلفة ، فرأيت ذكر ذلك وشرحه في هذا المكان . . . فمن ذلك ظهور المعروف بالفقيه السوسي الخارج بالمغرب ، وما آل اليه أمره الى أن هلك ، ومن قام بعده واستمر على مذهبه ، وما اعتمده من الفساد وسفك الدماء ، ومخالفة الشريعة الإسلامية »<sup>(70)</sup> وإذا كان في هذا القول شيء من التحامل لاعتماده على مصدر مناهض للموحدنين متمثل في الفقهاء الموالين للمرابطين ، فإنه يشير الى أصل الحقيقة

(67) انظر نفس المصدر : 357 - 358 .

(68) انظر مثلاً : الزركشي - تاريخ الدولتين : 20 وما بعدها .

(69) من ذلك ان يعقوب للتصور أحسن إياه أبا يحيى الناصر عليه وقال له : لما أهلك بقوله ﷺ « إذا بوع غليظان بأرضي فاقتلوا الآخر منها » ( أخرجه مسلم في كتاب الاملة باب إذا بوع غليظتين ) ، انظر : المراكشي - للمعجب 357 - 358 .

(70) ابن القلانسي - ذيل تاريخ دمشق : 291 .

التمثلة في علف الموحدين وقسوتهم ، وقد سار على نسق ابن القلائسي كثير من المؤرخين ، خاصة مؤرخي الدولة المرينية ومن نقل عنهم من المؤرخين المشاركة .

ولعل ما كان المهدي يستعمله من الحيل لكسب الانتصار وضمان ولائهم له والتفافهم به<sup>(71)</sup> ، كان له تسرب الى بعض خلفائه من الموحدين . فقد ذكر المؤرخون في هذا السياق أن عبد المؤمن بن علي أراد أن يجلب الاعجاب والتأييد ، فعمد الى طائر وأسد فضراهما حتى أنسابه بعلم الطائر أن يقول عند علامة نصبها له : النصر والتمكين لعبد المؤمن أمير المؤمنين ، وعلم الأسد أن يبصص له ، ويتمسح به كلما رآه ، ثم جمع عبد المؤمن الموحدين وخطبهم وحضهم على الالفه واجتماع الكلمة ، وحلّهم عاقبة البغي والخلاف ، وبينما هو في ذلك أرسل سائس الأسد أسده ، وصفر صاحب الطائر لطائره ، فيبصص هذا وأعلن بالنصر هذا ، فعجب الحاضرون من ذلك ورأوا انها كرامة لعبد المؤمن فازدادوا بها بصيرة في أمره وثباتاً على بيعته ، وقد أنشد في ذلك أحد الشعراء فقال :

أنس الشبل ابتهاجاً بالأسد ورأى شبه أبيه فقصد  
ودعا الطائر بالنصر لكم ففضى حقكم حين وفده<sup>(72)</sup>

وإذا كانت هذه الحيلة في ذاتها لا تتطوي على مخلور ديني ، فإن استعمالها في مجرى التلبيس على العامة ، يخل بأسس الشريعة المقتضية طلب الولاء والنصرة بالعدل بين الناس والسعي في مصالحهم ، دون طرق التلبيس والتمويه عليهم .

وإذا كنا نحمل دعوة المهدي مثل هذه المظاهر السيئة آثاراً لها لما سنت لها من السنن السيئة ، فإننا نحملها أيضاً مظاهر أخرى سيئة ليس لأنها سنت لها سنناً سيئاً ، ولكن لأنها لم تتحوط لها ؛ ولم تفرس من اللبائس ما يكون عاصباً منها .

ومن هذه المظاهر ما درج عليه الموحلون من نظام وراثي في الحكم يعتبر غريباً على التعاليم الإسلامية ، وإن لم يكن غريباً على التاريخ الإسلامي ، وإذا كان هذا

(71) انظر ما سبق ص 142 وقد كنا رجحنا أن أكثر تلك الحيل مكنوية على المهدي .

(72) انظر : السلاوي - الاستقضا : 1/ 140 - 141 .

النظم الوراثي غير ظاهر العيوب في الفترة الأولى من الحكم الموحدى باعتبار ما تتالى به من أفذاذ الحكم وعظماهم كأبي يعقوب يوسف وأبي يوسف يعقوب ، فإن مطلق وجوده يعتبر مساهمة لمخالفته سنة الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين ، ثم إنه قد ظهرت عيوبه ضخمة في النصف الثاني من الحكم الموحدى حينما أصبح يولى غير الأولى من الأمراء ، فنشأت الخصومات العنيفة بين الأخوة والأقارب ، وكان ذلك عاملاً من عوامل انحدار الدولة ومآلها الى السقوط .

ومع أن المهدي لم يضع الوراثية مبدأ في الحكم وما كان ترشيحه لعبد المؤمن للخلافة بطريقة غير مباشرة لقرابة أو عصبية ، بل لصفات ذاتية فيه أثبت التاريخ صدقها في قدرته على انشاء الدولة وتركيز أسسها ، إلا أنه لو ركز مبدأ الشورى في اختيار الحاكم في النفوس ، وهجن المسلك الوراثي وزيفه ، وجعل ذلك ركناً أساسياً في دعوته السياسية ، ويسر له سبل الرسوخ والظهور ، لكان يمكن أن يجري الأمر على غير ما جرى عليه من الحكم الوراثي ومساوئه .

ومن هذه المظاهر السيئة أيضاً ما جرى عليه أغلب الحكام الموحدين من نفوذ مطلق في حكمهم ، تلك الآفة الكبرى التي جرى عليها حكم الاسلاميين في أغلب الأحيان ، وكثيراً ما أثمرت الاستبداد والظلم وسوء التصرف ، وإذا لم تكن هذه الآفة قد أدت عند الموحدين الى هذه المساوئ بما هو ظاهرة عامة واضح قبورها ظاهر شينها ، فإن وقوع الأحاد من الحالات الاستبدادية الظلمة ، كفيل بأن يؤكد عيوب النفوذ المطلق وآثاره السيئة . ولقد كان ابن تومرت وضع مؤسسات للشورى كمجلس العشرة ، ومجلس الخمسين ، ومجلس السبعين ، إلا أنه لم يكن يكسبها الدور الحقيقي الذي ينبغي أن تقوم به ، ولم يضعها في موضع الفعالية والتأثير ، بل كان يمارس الى جانبها نوعاً من النفوذ المطلق ، مما يجعلنا نغلب الظن أنه لم يؤسسها عن وعي عميق بالشورى ، بل لأغراض سياسية عديدة ، ولذلك فقد زالت بزواله ولم تثمر في الحكم الموحدى إلا مظهراً باهتاً هزياً للشورى تمثل في استشارة يرجع بها الأمراء الى الأعيان من الشيوخ والطلبة الموحدين ليس لها من ضابط ، ولم تكن لها جدوى تذكر ، ولو كان ابن تومرت قد نشط تلك المجالس الاستشارية وأبرز

دورها ، وأصلها من الجانب النظري الفلسفي ، لأصبحت مهية الى أن تكون بعده هياكل ومؤسسات تقوم بدورها في الحكم ، وتسهم بما يجري فيها من الشورى في الحد من السلطة المطلقة للحكام .

وإذا كان لنا أن نؤخذ دعوة ابن تومرت بهذه المساوىء والمثالب التي ظهرت في السياسة الموحدية أثراً لها ، فإنها بما أثمرت من الثمار الايجابية في هذه السياسة كانت تجربة في الاصلاح أنشأت دولة لا تكون مبالغين اذا قلنا انها قد أعطت دفعا حضارياً لمنطقة المغرب خاصة وللعالم الإسلامي عامة ، وإنها اذا لم تستطع أن تقطع الأسباب لانحدار هذا العالم نحو الانحطاط ، فإنها أسهمت بجهد وافر في تأخير أجل هذا الانحدار ، بما أنتجت من علوم في مختلف الميادين ، وبما وفرت من رخاء وأمن ، وبما جاهدت من صليبية .





## الفصل الثاني

### الأثر العقدي

#### تمهيد :

العنصر العقدي أهم العناصر في دعوة المهدي ، فهي دعوة عقدية الأساس ، أراد صاحبها أن يقيمها على حقيقة التوحيد وما يقتضيه من سائر الحقائق الأخرى ، وليس طلب الحكم فيها الا وسيلة لاقامة العقيدة الصحيحة ونشرها بين الناس ، من حيث ان القيمين على الحكم من المرابطين كانوا على رأيه على انحراف عقلي لما أثروه من التجسيم ، وهو ما أدّى بهم الى سلسلة من الانحرافات على صعيد التشريع والممارسة السياسية . وإذا كان العنصر العقدي بهذه الأهمية في دعوة المهدي ، فإنه يصبح من المهم أن نبحث عن المصير الذي آلت اليه الآراء العقدية التي نادى بها وجعلها أساساً لدعوته ، وأن نتبع الآثار التي أحدثتها تلك الآراء في التصور العقدي المغربي ، فإذن ذلك يعتبر أحد المقاييس الأساسية لتقويم النتائج التي أثمرتها حركة المهدي في المجتمع المغربي .

وإذا كان من الظاهر أن الآراء العقلية لا بن تومرت كان لها استمرار بعلمه ، وكان لها تأثير في العقلية المغربية يتفاوت في أهميته عمقاً واستمراراً باختلاف الآراء ، واختلاف الفئات الاجتماعية والثقافية ، فإننا سوف لن نعلم الى تتبع كل رأي رأي من تلك الآراء فيما آل اليه من المصير ، وما كان له من الأثر ، ولكننا سنتبع هذا التأثير من خلال محورين أساسيين تدرج في كل منهما مجموعة من الآراء كان لها نفس المصير ونفس التأثير . أما المحور الأول فهو يستقطب ما يتعلق بالإمامة من مهدية وعصمة ، ووجوب طاعة الامام ، وقد سمينا الأثر الناشئ من هذه الآراء بالآثر المهدي ، باعتبار أن جامعها هو الاعتقاد في المهدي والايان به . وأما المحور الثاني فهو يستقطب الآراء التي وافق فيها ابن تومرت الأشعرية ، وسمينا الأثر

الناشئ من هذه الآراء بالأثر الأشعري . وإنما قصرنا البحث على هذين المحورين ، لما تين لنا من أن الأثر الذي أحدثه ابن تومرت في مجال العقيدة إنما كان جلياً بارزاً في هذين المجالين ، أما الأفكار الخارجة عنها ، فلم يكن لها من التأثير والاستمرار ما يلفت الانتباه ويمثل قضية للدرس إلا في الأقل كما سنشير إليه في موطنه .

ويجدر أن نلاحظ أولاً أن بعض الباحثين الذين كتبوا في مصير المبادئ العقدية لابن تومرت<sup>(1)</sup> قصروا بحثهم في الغالب على الجانب المهلوي وما يتعلق به ، ولم يتموا بالجانب الأشعري ، فجاءت أحكامهم في غالبها تنقصها الضبط والدقة حيث حكموا على الكل بمصير الجزء ، ولم يراعوا التنوع في طبيعة الآراء التي تبعه تنوع في مصيرها وهو ما سنبحثه بتفصيل فيما يلي من القول<sup>(2)</sup> .

## II - الأثر المهلوي :

لم يكن الجهد الذي بذله ابن تومرت في سبيل الاقتناع بالمهلدية وما يتعلق بها ليهذهب سدى رغم الأسباب المعارضة الكثيرة ، فقد وجد الإيمان بها سبيله إلى كثير من المنضمين إلى الحركة الموحدية ، وبقيت حية في النفوس لعدة قرون . وعلى الرغم من أن المهلدي لم يكن قد طرح تلك الآراء في وجهها العقدي العميق ، بل الأغلب على الظن أنه في قرارة نفسه لم يكن يعتقد أنها ، ولكنه استعملها لغرض سياسي ، فكان الوجه السياسي أغلب فيها وأظهر ، فلئذا قد حلت في نفوس كثير من الأتباع محل الاعتقاد ، الذي اقتضى منهم في كثير من الأحيان المنافحة عنها ، والسعي في نشرها بين الناس ، وإن كانت لم تعلم أحياناً المتأخرين بها ، المنافقين في اعتقادها .

ولكن إلى جانب هذا القبول للمهلدية ، نشأ أيضاً صوت من المعارضة لها لدى

(1) مثل الفرد بل في كتابه - الفرق الإسلامية بشمال إفريقيا : 279 ، وما بعدها ، ولترنو في مقاله - حول انحطاط المبادئ الموحدية ، وسعد زغلول عبد الحميد في كتابه - محمد بن تومرت : 37 وما بعدها .

(2) الحقنا بملين للمحورين محوراً ثالثاً يتعلق بأثر دعوة المهلدي في العلوم العقلية ، لما رأينا من صلة في الموضوع بينه وبين الأثر العقدي .

كثير من جمهور أهل المغرب ، يؤازره بعض الموحدين المرتدين عنها ، وكثير من العلماء المتشبعين بالمالكية ، وقد أخذ ذلك الصوت يتعالى الى أن آل بها الى الضمور شيئاً فشيئاً ، ثم الى التلاشي ، فكيف كانت مسيرة هذه العقيدة في العقول المغربية بين القبول والرفض ؟ .

### 1 - موقف القبول للمهدية :

لم يكن اعتناق المهدية والانتصار لها قصراً على فئة دون أخرى ، بل وجدت امتدادها - ان عن اقتناع أو عن مداراة - في مختلف الفئات ، وستقسم القول في تأثير هذه العقيدة الى ثلاثة أقسام : أثرها في الحكام ، وأثرها في العلماء ، وأثرها في العامة .

#### أ - موقف الحكام :

لم يكن الأمراء الموحدون على وتيرة واحدة في موقفهم من عقيدة المهدية ، بل ان منهم من اعتقلها بحماس بالغ وهب لنشرها والدفاع عنها ، ومنهم من كان يتخذها ورقة سياسية يركز بها حكمه ويشد بها أتباعه ، ومنهم من وقف منها موقف الرفض والمقاومة كما سنراه .

ولعل أكثر من كان اعتقاداً لها ومنافحة عنها وسعياً في نشرها الخليفة الأول عبد المؤمن بن علي ، فقد كان شديد التعلق بالمهدي ، دائم التقدير والاحترام له ، وكثيراً ما كان يقصد قبره بتينمل لاطفاء شوقه اليه ، كما ذكر في أحد رسائله حينما قال : « وكان مقصودنا من هذه الوجهة المباركة زيارة قبر المكرم المهدي رضي الله تعالى عنه لتجديد عهد به تقادم ، وشفاء شوق اليه لزم ولازم ، والنظر في بناء مسجده المكرم غمماً ببركاته »<sup>(3)</sup> ، كما كان يزوره أيضاً لاستلهم القوة وشدة العزم عند اقدامه على عظام المهيات ، كالجهد وإخاد الفتن ، وهو ما جاء ذكره في المن بالامامة حيث قال صاحبه : « ذكر حركة أمير المؤمنين رضي الله تعالى عنه من مراکش الى زيارة قبر للمهدي رضي الله عنه بتينمل ، ووداعه لما يؤمله من زماحه على غزو النصاري أهلهم الله »<sup>(4)</sup> .

(3) ابن الططان - نظم الجمان : 152

(4) ابن صاحب الصلاة - لنن بالامامة : 2 / 215

وكان دائم الدعوة الى الايمان بالمهدي في دروسه وخطبه ورسائله ، كثير التحذير من إهمال أمره ، ومخالفة تعاليمه ، وتجاهل مهديته ، وقد جاء في إحدى رسائله : أن من لم يؤمن بالله ولا برسله ، ولا بما جاءت به الرسل ، ولا بالامام المهدي الذي قامت عليه البراهين واتضح في أمره السبل ، فهو متاد على كفره وتجسيمه<sup>(5)</sup> . وجاء في رسالة أخرى قوله متحدثاً عن المهدي : « من عانده أو خالفه أو ضاده أو كابره أو عصاه أو نأواه أو جهله وأهمل أمره فقد حاق به الردى ، فالانقياد لما يقضي به واجب ، والاستمسك بأمره حتم ، والرجوع اليه في أمر الدين والدنيا فرض ، لأن قضاءه وأمره هو قضاء ربه وأمره وإرادته وحكمه<sup>(6)</sup> » .

وقد عمل على نشر تعاليم المهدي وإنفاذها بين الناس ، وحمل العامة على استيعابها والايمان بها ، وفي هذا السبيل قام بترتيب هذه التعاليم وأملأها في المجموع المعروف بأعز ما يطلب ، ثم جعل تعلمها أمراً ملزماً على جميع المستويات حسب تراتيب ضبطها للناس ، وأصدر في ذلك مرسوماً شهيراً الى عماله يأمرهم فيه بانفاذ هذا الأمر ، وما جاء في هذا المرسوم قوله : « . . . ويؤمر الذين يفهمون اللسان الغربي ويتكلمون به أن يقرأوا التوحيد بذلك اللسان من أوله الى آخر القول في المعجزات ، ويحفظوه ويفهموه ويلتزموا قراءته ويتعهدوه ، ويؤمر طلبة الحضر ومن في معانهم بقراءة العقائد وحفظها وتعاهدوا على سبيل التفهم والتبيين والتنبه والتبصر ، ويلتزم العامة ومن في الديار بقراءة العقيدة التي أولها « أعلم أرشدنا الله وإياك » ، وحفظها وتفهمها ، وأشمل في هذا الالتزام الرجال والنساء والأحرار والعبيد ، وكل من توجه عليه التكليف ، اذ لا يصح لهم عمل ، ولا يقبل منهم قول دون معرفة التوحيد ، فمن لم يعرف المرسل لم يصلق بالمرسل ولا بالرسالة ، ومن حصل على مثل هذه الحالة فقد تعثر في أذيال الضلالة<sup>(7)</sup> » .

وكان يركز تعاليم المهدي في الناشئة خاصة ، حتى يشبوا على الايمان به

(5) من رسالة ضمن كتاب أخبار المهدي للفيق : 15 ( ط : باريس ) .

(6) من رسالة ورويت في نفس المصدر : 142

(7) نفس المصدر : 139-40 .

والانطباع بآرائه ، ومن ذلك أنه كان يستجلب الصبيان من الأفلاق في ارساليات تعليمية ، ويأمر بتلقينهم تعاليم المهدي ومؤلفاته ، وقد ذكر ابن القطان أنه استجلب من أشيبلية خمسين صبياً ، وبعد توفير الظروف لهم ، وتدبير شؤون إقامتهم « أمروا يكتب التوحيد وحفظه ، وكتب موطأ الامام رضي الله تعالى عنه وحفظه ، ومسلم وحفظه ، وأقاموا كذلك تحت جراية واسعة ، وجباية بالغة ، واستأذاهم المذكوران معهم ستة أشهر حتى بدا عليهم نور الامامة وتميزوا بالحفظ وامتازوا بالكرامة » ١١٩ .

وكان أبو يعقوب يوسف على سيرة أبيه في اعتقاد المهديّة ، والعمل على نشر اعتقادها ، الا أن المصادر لا تذكر عنه في ذلك بوادر وأعمالاً حماسية ، فلعل عقلية العلمية وثقافته الفلسفية قد أوقفت موقف الشك في المهديّة ، فالتزم في داخله هذا الموقف ، وأجرى الأمور على عاداتها في المراسم العامة حيث يعلن عن الإيمان بالمهدي والتعظيم له .

أما أبو يوسف يعقوب فالغالب على الظن كما سنبينه أنه كان في قرارة نفسه متشككاً في عقيدة المهديّة ، بل كان رافضاً لها ، ولكنه مع ذلك كان يقي الأمور على عاداتها في تعظيم هذه العقيدة ، ولم يمرر على أن يحدث أي تغيير ظاهر في رسوم الامامة الموحدية ١٢٠ .

ومن تلك المراسم التي كان يحافظ عليها زيارة قبر المهدي ، وخاصة عند الأحداث الجسام ، وقد وصف ابن عذارى واحدة من زياراته فقال : « وفي هذه الحركة [ حركة المنصور الى قفصه لاختاد ثورتها ] اخترع افراك [ كذا ] المعد لنزوله في غاية الحسن والجمال ، وقدم الارتقاء الى تيمنل لزيارة قبر المهدي على جري عوائد سلفه في تيمنهم بتقليده ، وقضاء حقه وتعظيمه ، وشرع في أثناء زيارة قبر امامه في نظر مصالح البلاد » ١٢١ .

(٨) ابن القطان - نظم الجبان - 140

(٩) انظر : محمد عبد الله حنّان - عصر الرابطين والموحدين : 2 / 577

(10) ابن ملوك - البيان للغرب : 3 / (157) .

ويبدو أن سائر الخلفاء الموحدين الذين جئوا بعد المنصور كانوا - فيما عدا المأمون - متبنين لعقيدة المهديّة تبنياً يتراوح بين اعتقادها والالتزام بها ومقاومة المعارضين لها ، وبين اجراء الرسوم عليها ظاهراً مع اضرار التشكك فيها باطناً .

فأبو محمد عبد الله العادل ( تولى من سنة 621 هـ / 1224 م الى سنة 624 هـ / 1226 م ) كان يعتقد المهديّة ، ويكرم العلماء المتبحرين فيما تركه المهدي من المؤلفات ، الحافظين لما تشتمل عليه العقائد ، وذلك مثل أبي عبد الله يوسف بن واندن ، فقد كان يحضره في مجلسه بمحضر عليه الناس ليمرض علومه وخاصة الموطأ<sup>(11)</sup> .

أما عبد الواحد الرشيد ( تولى من سنة 630 هـ / 1232 م الى 640 هـ / 1242 م ) ، فإنه قام باعادة الاعتبار الى العقيدة المهديّة بعدما جد المأمون في ازالتها كما سيأتي بيانه ، غير أنه يبدو أن هذا العمل منه كان عملاً سياسياً يقصد به استرضاء الموحدين الذين كسروهم المأمون ، سعياً منه الى تدعيم الحكم وتوحيد الصف ، فقد ذكر ابن عذارى أنه لما استدعى الموحدين ليعودوا الى الائتلاف به بعدما انفصوا من حول أبيه « كانت لهم شروط قبل دخولهم ، وهي إعادة ذكر اسم الامام المهدي في الخطبة ، واسمه في المخاطبات ، ونقشه في السكة من الذهب والفضة . . . فأسعفوا فيه ، وسمعت موجبات وصولهم وانتظامهم ، ولما احتلوا منازلهم ، وبقوا بها أياماً ، ولم يعد شيء من تلك العوائد ساءت ظنونهم ، وكانوا في أمر مريع من توقع القطع بهم فيما هو عمدتهم التي عليها يعتمدون ، ويهدى بها يمتدون ، ونما خبر تأثرهم بذلك الى الرشيد أميرهم ، فسكن نفوسهم ، وجدد تأنيسهم باعادة تلك العادة واجرائها على القوانين المعلومة المستقيمة »<sup>(12)</sup> .

ويبدو أن أبا جعفر المرتضى ( تولى الحكم من سنة 646 هـ / 1248 م الى سنة 665 هـ / 1266 م ) كان من أكثر الأمراء الموحدين تشييعاً للمهديّة واعتقاداً لها ، وهو

(11) نفس المصدر : 124

(12) ابن عذارى - البيان المغرب : ق / 3 ، 305 ، وانظر ص 451 ، والشافعي - الاصلح : 1 / 257

ما يتبين مما رواه ابن عذارى من أن شخصاً يدعى ولد بن الصقر ردّ على الخطيب في خطبته ، وكذبه وذلك حين فاه بمصمة المهدي ، فأودعه المرتضى السجن بذلك ، ثم قتله بتحريض من الأشياخ والوزراء من الموحدين<sup>٥٩</sup> .

أما الحفصيون بلقرية ، فقد كانوا في مبدأ أمرهم يمجرون عاداتهم في الاختام والمراسلة والخطب على رسوم المهدي ، وخاصة منهم أبو زكريا الحفصي الذي أعلن انفصاله عن الدولة الموحدية فما يشبه الاحتجاج على دعوة المأمون الى التخلي عن المهديّة ، فأسقط اسم الأمير الموحدى واقتصر على الدعاء للمهدي ، والخلفاء الراشدين<sup>٦٠</sup> ، ولكن هؤلاء الحفصيين يبدو أنهم لم يكونوا يلتزمون المهديّة موقفاً عقدياً ، مما جعل اعتبارها الظاهري يخف شيئاً فشيئاً حتى جاء ابن النجاشي وأبطل اسم المهدي من الرسوم والخطب<sup>٦١</sup> .

#### ب - موقف العلماء :

نشر على أسماء عدد من العلماء تبينوا آراء ابن تومرت في الامامة ، وتصدوا لشرحها والدفاع عنها ، وألقوا في ذلك الكتب والرسائل المنفردة ، أو أثبتوه في مؤلفات عامة ، الا أنه من الصعب أن نميز في هؤلاء بين من كان صادقاً في اعتقاده ودفاعه ، وبين من كان يتخذ ذلك ذريعة للتقرب من الحكام الموحديين قضاء للمآرب ، واقتناصاً للمناصب ، ولذلك فإننا سنعتبر ظاهر الأقوال ، مبين بعض الملاحظات عندما تتوفر للرجحات .

وأشهر من عرف من المؤرخين بالولاء للمهدي ، واعتقاد مهديته وجملة آرائه ثلاثة : أبو بكر الصنهاجي المروفي باليلق (ت 555 هـ / 1160 م)<sup>٦٢</sup> ، كما يظهر في كتابه « أخبار المهدي بن تومرت » ، وعبد الملك بن محمد بن صاحب

(13) ابن عذارى - البيان للغرب : 452 ، وانظر الشاطبي - الاعتصام : 276/2 .

(14) انظر : الزركشي - تاريخ الدولتين : 27، 24 .

(15) نفس المصدر : 62 ، وانظر ما تقدم ص 379 .

(16) هروم من أصحاب المهدي الأوائل رافقه منذ حل بترنس عند رجوعه . انظر ترجمته في : عبد الحميد حاجيات - مقدمة تحقيقه لأخبار المهدي بن تومرت لليدق : 7 وما بعدها .

الصلاة ( ت 596 هـ / 1199 م ) كما يظهر في كتابه « المن بالامامة » وأبو الحسن علي بن محمد بن القطان ( ت 628 هـ / 1230 م ) ، كما ظهر في كتابه « نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان » ، فقد كان ثلاثتهم مؤمنين بالمهدي وآرائه ، معظمين له ، مدافعين عنه ، منافحين عن مهديته الى حد بعيد ، وأكثرهم في ذلك تطرفاً ومغالة الى حد السذاجة أبو بكر الصنهاجي ، ثم يليه في ذلك ابن القطان مع كونه أكثر منه علماً وأرجح عقلاً ، فيما يميل ابن صاحب الصلاة الى شيء من الرصانة والاعتدال في الايمان بالمهدي وآرائه .

أما علماء العقيدة والعلوم العقلية المعتقلون للمهدية للدافعون عنها ، فقد وردت علينا أخبار كثير منهم ، ووصلتنا آثار ومؤلفات بعضهم ، وسنكتفي فيما يلي بذكر بعض اللاحقين منهم .

فمنهم أبو عبد الرحمن بن طاهر ( ت 579 هـ / 1183 م ) ، الذي ألف رسالة في البرهان على ثبوت امامة المهدي ومهديته ، وهي المعروفة « بالرسالة الكافية في البرهان على المهدي » ، وقد أوردها ابن القطان مقدماً لها بقوله : « رسالة يثبت فيها أمر الامام المهدي رضي الله تعالى عنه بالدليل والبرهان على طريق المنازعة بين النفس المطمئنة والنفس الأمارة بالسوء عقلاً ونقلاً » .

وسلك في هذه الرسالة مسلكاً فلسفياً يقوم على الحوار بين النفس الأمارة بالسوء التي تطرح شكوكاً في إمامة المهدي وعصمته ، وبين النفس اللوامة التي تبذل تلك الشكوك بما تطرح من البراهين العقلية والنقلية ، وينتهي الحوار بإزالة الشكوك وإثبات امامة المهدي .

---

(17) انظر ترجمته في : عبد الهادي التازي - مقدمة تحقيق المن بالامامة : 10 وما بعدها .

(18) وقع خلاف في هذا المؤلف هل هو أبو الحسن أو هو ابن له يسمى أبا علي أو أبا محمد ، وقد رجح الدكتور محمود مكي أنه من تأليف الابن لما ورد في الكتب من أحداث وقعت بعد وفاة أبي الحسن بزمان طويل ( انظر تفصيل ذلك في مقدمة تحقيقه لنظم الجمان : ز وما بعدها ) وانظر أيضاً : عبد الله علي علام - الدولة الموحدة بالمغرب : 23 وما بعدها .

(19) انظر عنه ما سبق ص 245

(20) ابن القطان - نظم الجمان : 50



ويلخص ابن طاهر رأيه في المهدي بقوله : « إن الامام المهدي أبا عبد الله محمد بن عبد الله الفاطمي رضي الله تعالى عنه مهدي على الحقيقة ، وملك على الإطلاق ، وامام أول ، وأنه الذي بشر به جده صلى الله تعالى وملائكته الكرام عليه وسلم ، فكان ينتظر ويؤمل » 52 .

وقد استهل براهينه على ذلك بآيات أن المهدي هو الرجل المنتظر والمؤمل كما ذكرته الأحاديث الواردة في المهدي المنتظر ، ذلك لأنه استطاع أن يرفع ظلم المرابطين وجبروتهم وضلالهم المستحل ، وأن يظهر عليهم فيسط الهداية ويقيم العدل ، وبذلك يكون قد « أوفى بالأمية على متنها ، والأمر حتى الآن ينساق ويتصل ، ويطرد ولا ينفصل ، وكل ما جاء به هو الذي ندب اليه جده صلى الله عليه وعلى ملائكته الكرام وسلم ، أيها الناس ، أفليس هذا قد جاء بهدي ؟ فهو مهدي حقيقة ضرورة » 53 .

ثم يبرهن على أن للمهدي امام أول وملك على الإطلاق بآيات فضائله الخلقية ، ومعرفته بخصائص النفوس البشرية ، وتبريزه في العلم ، فإذا هو من كل ذلك « عارف بالفضائل الفكرية ، والفضائل الخلقية ، وهذا هو الامام الأول الذي يستحق أن يكون ملك المعمورة الكونية ، وارتفعت درجته عن أن يكون خادماً : لشيء من الأجزاء المدنية ، بل مدبر للكل حتى تحصل للناس السعادة الحقيقية ذلك هو الفوز العظيم » 54 .

ثم يشرع بعد ذلك في البرهان على انطباق الأوصاف التي وردت بها الأحاديث في المهدي المنتظر على ابن تومرت ، مورداً إشكالاً خطيراً جاء على لسان النفس النزوعية ، وهو قولها : « عسى أن تكون تلك الصفات [ صفات المهدي المنتظر ] اتفقت فيه اتفاقاً ، ثم إن المهدي المبشر به الحاصل لتلك الصفات سيأتي في

(21) نفس المصدر : 52

(22) نفس المصدر : 53

(23) نفس المصدر : 54

المستقبل ، فأنى لك أن هذا هو للبشر به المنتظر المؤمل ؟ ٥٥٤ ، ولا يستطيع أن يحل هذا الاشكال حلاً حقيقياً ، بل يكتفي بالقول : انه اشكال يوقع في التناقض والكفر ، لأن هذا السؤال يحق في شأن كل من يقوم بالمهدية ، وإذا أصبح الشرع قد أخبر عن معنى غير مفيد ، وقال قولاً بشاوته باطلة ، وبذلك يصبح لا مناص من أن تنظر الصفات الواردة في الخبر ، وتطابق بالصفات المتصف بها للمهدي .

ثم يشرع في هذه المطابقة صفة صفة مبيناً دقة التطابق بتحليل الأحاديث الواردة في المهدي من جهة ، وتحليل أوصاف المهدي من جهة أخرى لينتهي باعلان النفس النزوعية اقتناعها بالمهدي ، وزوال الشكوك عنها قاطلة : « أيتها النفس الطمئة ، نعم صدقت وأرشدت ، واستجدتكم البيان فأجذت ، الآن حصحص الحق . . . . وتبين أن أبا عبد الله محمد بن عبد الله رضي الله تعالى عنه هو المهدي ، وأنجلت عنه غيابة الامتراء والريب . . . . واذا قد تبين لي أن قولك هذا هو الصديق ، فأناذي بأعلى صوتي : المهدي أبو عبد الله محمد بن عبد الله الفاطمي رضي الله تعالى عنه ، هو الذي بشر به جله صلوات الله تعالى عليه وسلامه ، وهو الامام الأول والمملك على الاطلاق الذي كان ينتظر ويؤمل » ٥٥٥ .

ويتبين من تحليل هذه الرسالة أن الأسلوب الذي انتهجه فيها صاحبها أسلوب تلوح عليه الكلفة فتوقعه في كثير من الأحيان في ضعف الاستدلال ، الى جانب ثقل وركاكاة في العرض ، وهو ما يرجع أن يكون الرجل غير معتقد للمهدية ، ولكن سلك هذا المسلك ، وكتب هذه الرسالة تزلماً للموحدين ، ولعل ما ذيل به رسالته من اطراء بالغ لعبد المؤمن ، وما آل اليه أمره من رياسة « مرسية » ، وما ذكره عنه ابن الأبار من أنه « تلون للناس رغبة في السلامة » تصلح كلها مرجحات لما ذكرناه ٥٥٦ .

(24) نفس المصدر : 57

(25) نفس المصدر : 72

(26) انظر : محمود مكي - تحقيق نظم الجبان : 30

ومنهم المجهول الذي شرح أعز ما يطلب ويسدو من تأليفه أنه متبحر في العلم ، واسع الإطلاع على المذاهب الكلامية ، وقد كتب مجلداً ضخماً في شرح كتاب أعز ما يطلب دون أن ينتهي ، ولم أتم شرح كافة تعاليم المهدي المشتغل عليها مجموع أعز ما يطلب لاستوجب ذلك منه مجلدات كثيرة لشدة ما يوسع في الشرح ويطنب فيه .

وقد بدا في هذا الشرح شديد الحماس للمهدي ، قوي الإيمان بمهديته وعصمته الى حد الافراط ، ومن أقواله في ذلك : « قول المعصوم رضي الله عنه : وأما المناظر فليس هذا زمانه ، وهو رضي الله عنه وإن أطلق اللفظ فلما عنى نفسه ، اذ لم يكن في زمانه من يقابله ويمثله ، بل كل أهل زمانه في حكم الافتقار الى التعلم منه ، والأخذ عنه ، وهم قد عرفوا ذلك ، لكن أخذتهم العزة بالآثم ، فكان حسبهم جهنم وليس المهاد ، وهذا بين لاخفاء به ، لكونه رضي الله عنه مبعوثاً لتجديد الدين وإحياء العلم وإقامة الشرع » (27) .

ومن قوله في اثبات العصمة للمهدي : « علمه رضي الله عنه ليس كعلم غيره الذي لا يتوصل اليه الا بعد جهد وعناء ، وركوب نصب وشقاء ، بل كعلم الخضر الذي قال فيه جل ثنؤه ﴿ وعلمناه من لدنا علماً ﴾ ( الكهف / 65 ) فضلاً من الله ونعمة وكرامة ورحمة ، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ، وكيف لا يكون بهذا الوصف من قال فيه جده عليه السلام : يتبع أثري ولا يخطيء ، وهل يصح اتباعه ﷺ من غير ما خطئ الا بمثل هذا العلم العصمي الذي خص الله به مهديه رضي الله عنه ، وعلم غيره ليس بهذا الوصف من العصمة والهداية ، فهو يخطئ ويصيب » (28) .

ويعتبر هذا الشرح في عمومته دفاعاً عن امامة المهدي ومهديته وعصمته ، واستدلالاً عليها بالبراهين العقلية والنقلية (29) ، وهو مع ذلك يشتمل على فوائد علمية وتاريخية كبيرة ، ويعتبر صاحبه من العلماء المحققين ، لولا ما يقع فيه في كثير من الأحيان من مغالاة مفرطة في التعصب للمهدي والافتتان به .

(27) مجهول - شرح أعز ما يطلب : 48 ط ، 49 و .

(28) نفس المصدر : 43 ط ، 44 و .

(29) انظر على سبيل المثال ما ورد في الصفحات : 59 ط ، 65 ط ، 75 و ، 158 ط .

ومن هؤلاء العلماء عبد الله بن محمد بن حماد بن زغبوش الكناسي (ت 594 هـ / 1197 م) ، فقد ذكر عنه ابن غازي أنه كانت له عناية بتأليف المهدي ، وبما أملاه خليفته أبو محمد عبد المؤمن وله في إثبات هذه الهداية موضوع استخرجه بالاستقراء من الكتاب العزيز ، وكان شيوخ طلبة الموحدين يسألون أبدأ عن هذا الكتاب ويثنون عليه وعلى واضعه إلى أن ولي الشيخ أبو ابراهيم اسماعيل بن محمد بن أيوب المصالي عمل مكناس وكان متشيعاً للمهدي حافظاً لتأليفه قائماً على مذهبه ، من طلبة الموحدين وزهادهم ، وكان ناقداً عليهم غير راض عما ابتدعوه ، فالح في طلب هذا الكتاب حتى ظفر به ، فكان آخر العهد به (314) .

والى جانب هؤلاء الذين يبدو أنه غلب عليهم الجانب المهدي في اهتمامهم العلمية العقديّة ، نجد مجموعة أخرى من العلماء تناولت آراء ابن تومرت بصفة عامة ، أو تناولت بالأخص الجانب الأشعري منها ، ومستحدثت عن بعضهم عند تناول الأثر الأشعري لآراء المهدي .

ويجدر أن نلاحظ أن هؤلاء العلماء العقليين الذين انتصروا للمهدية كانوا كلهم من الدرجة الثانية في العلم فما دونها ، ولا نجد فحولاً من العلماء المبرزين تبنيوها مذهباً ، وانتصروا لها بالأدلة ، ولو قدر لرجل مثل ابن طفيل أو ابن رشد (315) - وكلاهما عاش في البلاط الموحدي - أن يعتنق المهدية ويدافع عنها ، لكان

(30) انظر ترجمته في : ابن الأثير - التكملة : رقم 1486 باسم عبد الله بن حماد ( ط : مطبعة 1887 ) .

(31) ابن غازي - الأرواح المختونة 29-30 ، وانظر : الثوري - العلوم والأدب والفنون : 60 .

(32) لا شك أن العقيدة الفلسفية الناقدة هي التي عصمتها من اعتقاد المهدية ، إلى جانب كونها عاشا في كتب أبي يوسف وأبي يعقوب الذين لم يكونا من المتحمسين في حقيقتها للمهدية كما بيناه .

عل أنه جاء في فتح الطبيب ( 1 / 609 ) أن أبا زكريا بن طفيل نقل من كتاب جده أبي بكر بن طفيل قصيداً في المهدي هذا مطلعها :

سلام على المهدي أما قضاؤه فحضم وأما أسرته فمؤكدة

ولسنا نرى ما إذا كان هذا الكتاب هو من شعر ابن طفيل ، أو هو من ملكه ويشتمل على أشعار لغيره . ونرجح الثاني لأن هذا القصيد لو كان من شعره لطر ذكره في الألفاظ لشهرة ابن طفيل وتشجيع الموحدين على نشره . وما

لها في المغرب مصير آخر ، بما لها من القدرة على تأسيس مدرسة فكرية تنهض بتكوين تيار عام مناصر للمهدية ، يضمن لها شيئاً من الرسوخ رغم المحيط العام المناهض لها ، أما مناصرة العلماء الآف ذكرهم فإن دورها لم يعد للجبال التعليمي التثقيفي العام ، وكانت قاصرة على التأصيل المذهبي للأثر .

وقد وجدت عقيدة المهدي النصير في طبقة الشعراء ، إلا أن هؤلاء أكثر من غيرهم خلطاً لاقتناعاتهم الحقيقية بما يصطنعونه اصطناعاً للتكسب واسترضاء الأمراء ، مما يجعل التمييز بين الصادق منهم في اعتقاده وبين المزيف أمراً صعباً .

وبما قاله أحد شعراء الجزائر ولد على الأمير أبي يعقوب يوسف وهو يتنمل :

سلام على قبر الامام المجد	سلالة خير العالين محمد
ومشبهه في خلقه ثم في اسمه	وفي اسم أبيه والقضاء المسدد
ومحي علوم الدين بعد عماثها	ومظهر أسرار الكتاب المسدد
أنتابه البشري بأن يملأ الدنى	بقسط وعدل في الأنام غلد
ويفتح الأمصار شرقاً ومغرباً	ويملك عرباً من مغير ومنجد
فمن وصفه : أقدس وأجل وانه	علاماته خمس تبين لمهنتي :
زمان ، واسم ، والمكان ، ونسبة	وفعل له في عصمة وتأيد (33)

وبما قاله أحد الشعراء :

سلام على المهدي أما قبضؤه	فحتم ، وأما أمره فمؤكد
امام السورى هم البسيطة عدله	على حين وجه الأرض بالجور أريد

يؤيد ذلك أن ابن طفيل في القصة الشهيرة التي حث فيها الأعراب على الجهاد مع الموحدين ذكر المهدي ذكراً مجرداً عن الملح بل مجرداً عن أن يفهم منه أنه ابن تومرت ، وهو ما يظهر في قوله :

وقد جعل الله النبي وآله ومهديه منكم بلا عيب عاكب  
وفي قوله :

وطائفة المهدي منكم وانما تحبو عليكم بالصلح للتلاب

انظر : ابن صاحب الصلاة - المن بالامامة : 412-413

(33) انظر : لاراكي - للمجب : 257 .

بصير رأى الدنيا بعين جليلة فلم يقنه الا للقلم المجد ٥٥  
وما قاله شاعر آخر :

سل دعوة المهدي عن آثاره تنبيك أن ظبياه قمن ازاءها  
فغزوا عداها واسترق رقباها وحسى حاما واسترد بهاها  
قبضت يدها على البسيطة قبضة قادت له في قده أمراءها ٥٥

وقد كان للمهدي صلى عند بعض شعراء المشرق نذكر منهم حمارة اليمنى  
( ت 569 هـ / 1173 م ) ٥٥ الذي يقول في سياق مدحه لأحد الفاطميين  
بمصر :

هذا المحدث عنه في ثيابك يا شمس المهدي والعل يصغى الى كلمي  
هذا ابن تومرت قد كانت بدايته كما يقول الورى لحما على وضم  
وقد تراسى الى أن أمسكت يده من الكواكب بالأنفاس والكظم  
وكان أول هذا الدين من رجل سعى الى أن دعوه سيد الأمم ٥٥

وقد كان لعمارة هوى شيعي ، مما يرجح أن يكون معتقداً لفكرة المهديّة وان  
يكن في هذه الأبيات عرض لابن تومرت بما يفهم منه الإعجاب به ، والاستعظام  
لنجاح دعوته السريع فحسب .

### ج - موقف العامة ( وطائفة العكازين )

لا شك أن الدعوة التي قام بها المهدي أنشأت طبقة من العامة تؤمن به اماماً  
مهدياً ، وتعتقد كل ما جاء به من الآراء ، وكانت طلائع تلك الطبقة أولئك الذين  
استجابوا له من قبائل السوس ونصروه ، ثم نصروا من بعده عبد المؤمن حتى تم له

(34) انظر : لقري - فتح الطيب : 1 / 609

(35) انظر نفس المصدر : 2 / 482

(36) انظر ترجمته في : ابن علكان - الوفيات : 3 / 431 ، وفيه أنه كان فضيلاً شافياً متصبباً للسنّة ، اتصل  
بالفاطميين في مصر ومدحهم ، ولما تولى صلاح الدين مدحه أولاً ، ثم تأمر عليه لقتلة الفاطميين ، فقتله صلاح  
الدين مع جملة . ولكن أشعاره تلك حل أنه يتطوي على ميل شيعي .

(37) حمارة اليمنى - النكت المصرية في إخبار الوزراء المصرية : 1 / 333-34

الأمر ، ولا شك أن قيام الدولة وعلو أمرها ساعد على انضمام أعداد أخرى الى هذه الطبقة المؤتمنة بالمهدي ، وكان يطلق على هؤلاء اسم « الموحيدين » .

الا أننا لا نستطيع على وجه الدقة أن نقدر حجم هذه الطبقة الشعبية التي أمنت بالمهدي ودعوته ، فال مؤرخون لم يصفوا ذلك وصفاً كافياً على عادتهم في إهمال شؤون المجتمع والاطناب في وصف شؤون الساسة والحكام ، ولكن حركات الارتداد عن الولاء للموحيدين التي كانت تحدث بكثرة بين القبائل منذ عهد المهدي وفي عهود خلفائه من بعده<sup>38</sup> ، وكذلك الانحسار الذي آلت إليه عقيدة المهدي بعد زوال دولة الموحيدين<sup>39</sup> ، تقوم شواهد على أن انتشر هذه العقيدة في العامة كان انتشاراً محمود الحجم بالنظر الى مجموع أهل المغرب ، وليس ما ورد في كتب التاريخ التي وصفت غزو عهد المؤمن من تنالي إيدانة القبائل له بالتوحيد الى أن تم له الأمر<sup>40</sup> الا وصفاً لخضوع سياسي لا يرافقه في كثير من الأحيان خضوع عقدي .

وأكثر من اعتقد المهدي من العامة كانوا بالمغرب الأقصى في بلاد السوس ، وحول العاصمة مراكش ، وفي منطقة مكناس ، أما المغرب الأوسط والريفية فعل الرض من امتداد السلطان الموحيدي اليهما ، فإن المد العقدي المتعلق بالمهدي لم يصل اليهما على مستوى العامة الا أن تكون حالات فردية ضيقة ، لم يبق لها من أثر بعد انحسار السلطان الموحيدي .

ولا شك أن العهد الأول من حياة الدعوة الموحيية ، وهو خاصة عهد المهدي وعهد خلفائه الثلاثة الأول قد شهد أوج الحماس للمهدي في أوساط العامة ، كما أنه قد يكون شهد أوج الامتداد العندي ، وذلك لأن كل عقيدة أشد ما يكون أهلها حماساً لها في أول عهدها لكثافة الدعوة اليها ، واستهواء جنتها ، وقد وصف المراكشي مشهداً من المشاهد التي تصور هذا الحماس الشعبي ، وذلك عندما زار

(38) انظر في ذلك : البليق - أخبار المهدي : 155 وما بعدها ، والمراكشي - للمجب : 324-25

(39) لم يبق في العهد المريني أثر لهذه العقيدة الا عند من عرفوا بالمكازين كما سنبينه بعد حين .

(40) انظر بالأخص : البليق - أخبار المهدي : 83 وما بعدها .

الأمير أبو يوسف يعقوب قبر المهدي يتنمل فكان « ذلك اليوم في تنمل يوماً عظيماً ،  
اتصل التكبير من كل جهة ، وجاء النساء يولولن ويضربن بالدفوف ويقلن  
بلسانهن : صدق مولانا المهدي ، تشهد أنه الامام حقاً » (١) .

ومن المرجح أن بداية عهد الانحطاط الموحدية وافقتها بداية في ضمور اعتقاد  
العامة في المهديّة ، ذلك لأن النجاح الباهر الذي حققه الموحدون في أول عهدهم في  
كل ميدان ، كان عاملاً مشجعاً على الاعتقاد بالمهديّة ، فلما بدأ يرتد شيئاً فشيئاً ،  
ولد ارتداده في النفوس عامل الزهد في هذا الاعتقاد ، يؤزره ويعمقه ما حدث من  
المقاومة الداخلية للمهديّة ، تلك التي بلغت أوجها عند أبي العلاء المأمون .

فلما كانت طلائع بني مرين تلك حصون الموحدين ، وتعمل على اسقاطهم  
سياسياً وعقدياً ، تسارع ارتداد العامة عن عقيدة المهديّة ، ولا شك أن عامل الخوف  
كان أحد عوامل هذا التسارع حيث كان المرينيون ينهجون منهج العداء الصارخ  
للمهدي وعقائده ، ويعملون جهدهم على ازالة هذه العقيدة من أذهان الناس ،  
وهو ما يدعو الكثيرين الى التخلي عنها خوفاً من سطوة الحكم الجدد ، وطلباً للأمن  
والهدوء .

ولما تم النصر للمرينيين أصبح ما تبقى من العامة متشبثين بالمهديّة يعيشون  
على هامش الحياة السياسيّة والاجتماعيّة ، ولعلمهم أصبحوا في حالة من الاستضعاف  
والاهمال عملت دوماً على تهوين عقيدتهم في أنفسهم بما يجعل الكثير منهم يتخلّى  
عنها ليندمج في الحياة المغربيّة العامة .

الا أن بعض المصادر تشتمل على معلومات قليلة تفيد أن أنصار المهدي  
وأتباعه ، استمر وجودهم الى ما بعد القرن العاشر ، وأن الوضع العام المضاد لهم ،  
قد آل بهم الى أن تخلّوا مظهرًا طائفيًا ، وربما تكون الظروف القاسية التي أحاطت  
بهم ، قد دفعت بهم الى شيء من اللغالة في معتقداتهم طلباً للحفاظ على النفس شأن  
الأقليات حينئذ تخف بها الظروف المعادية لها .

(١) المراكشي - للسبج : 368



وتعرف هذه الطائفة الباقية على عقيدة المهدي بطائفة « العكازين » أو الطائفة « التومرتية » ، وقد بقي لها وجود الى عصر أبي عبد الله محمد بن الحسن المجاصي ( ت 1103 / 1691 هـ ) والحسن اليوسي ( ت 1111 هـ / 1699 م ) حيث أوردنا عنهم في النوازل والمحاضرات بعض الأخبار العيانية كما سنذكره بعد حين . ويبدو أن قبيلة جزناية كانت تستغرق أفراد هذه الطائفة ، حتى لقد سميت أحياناً بطائفة جزناية ، واستوت بذلك هذه الأسماء الثلاثة في الدلالة عليها ، واستعملت على اختلافها في المصادر التي نقلت أخبارها ، فقد ورد في نوازل المجاصي قوله : « وأصحاب ابن تومرت المذكور هم المسمون بالعكازين » (١) . كما نقل أبو العباس أحمد بن يحيى النونريسي ( ت 914 هـ / 1508 م ) (٢) في كتابه المعيار جواباً لفتي تازة عن سؤال يتعلق بطائفة جزناية ، وجاء في جوابه ما يؤكد أن المقصود بهم أتباع المهدي (٣) ، كما جاء في محاضرات اليوسي في مجرى الحديث عن هذه الطائفة تسميتهم بالطائفة التومرتية (٤) .

وكانت هذه الطائفة منتشرة في المنطقة الممتدة بين فاس ومراكش كما ذكره المجاصي في قوله : « سكانهم بين القاعدتين العظيمتين حاضرتي المغرب فاس ومراكش داري العلم والدين » (٥) ، ويبدو أن هذه المنطقة هي التي كانت مستقراً قديماً لقبيلة جزناية .

وتفيد الأخبار الواردة عن العكازين أنهم كانوا في توتر مستمر مع المناخ الاجتماعي المحيط بهم ، وأنهم في خضم ذلك التوتر لم يفقدوا تلك الصلابة التي نفثها

(٤٢) ففيه ناقد ناظم ، ولد بمكناسة وتولى القضاء بها ، من آثوره : تفهيد في الاشراف ، وتفهيد في مسألة المكاكرة .

انظر : كحالة - معجم المؤلفين : 9 / 211

(٤٣) المجاصي - النوازل : 95

(٤٤) ففيه ملكي ، أخذ عن علماء تلمسان ، ثم فر الى فاس بعد سوء علاقته مع الحكام ، وهناك توفي سنة 914 هـ ،

من كتبه « نيلج المسالك » و « المعيار للمغرب » . انظر ترجمته في : ابن مريم - البستان : 33

(٤٥) النونريسي - المعيار : 352/2 .

(٤٦) اليوسي : المحاضرات : 107 .

(٤٧) المجاصي - النوازل : 92

في اتباعه ابن تومرت ، فلم يخلدوا الى اليأس والامستلام ، بل عاشوا حالة من الصراع مع المجتمع الرفض لهم ما فتئوا يسعون فيه الى اثبات وجودهم وضمان استمرارهم .

ومن الشواهد على ذلك ما ذكره المجاصي من أنه شاهد قضية شخص منهم مثل بين يدي الأمير بمكناسة ، فاستفهمه قائلاً له : من أنت ؟ فقال : عكازي ، فأعاد عليه السؤال ، فأعاد عليه نفس الجواب ، فقدم لتضرب عنقه ، فاستهل بالشهادة ، وأظهر الانابة والاقلاع ، فتركه وخل عنه» .

وجاء في المعيار أنه ورد فيهم في القرن الثامن ظهر من السلطان يأمر بأن يبحث عن أمرهم ، فاجتمع الناس عليهم في المسجد ، وبحثوا فلم يوجد عندهم شيء من العلم ، فاتفق الناس يومئذ على انهم قوم جهلة ، وأنهم يستتابون ، فإن تابوا ولا قتلوا ، فتأبوا وانصرفوا ، وما افلتهم من القتل يومئذ الا توبتهم» .

ومن مظاهر صمودهم في هذه الظروف الصعبة ، أنهم كانوا يقومون بالدعوة لمذهبهم بالانبثاق بين القبائل ، ولم يكونوا يعلمون من يسمع مقالاتهم ويتأثر بأقوالهم ، وهو ما صوره المجاصي في قوله : « ..... وهم مع ذلك دعاة متفرقون في القبائل ، ومنكوشون في الخلق ، ضالون مضلون ، يدب مذهبهم في الناس بأخفى من دبيب النمل» .

وكان من بينهم العلماء الذين يؤلفون في مذهبهم ، وينافحون عن آرائهم ، ويتزعمون صراعمهم ، ومن بين هؤلاء أبو زيد عبد الرحمان اللجائي ، وقد حكى عنه اليوسي أنه وقع اليه كتابان من كتبه في التصوف هما « قطب العارفين » ، و« شقائق الخصوص » ، وكان يستحسنهما مع العلم بأن مؤلفهما ليس من فحول العلماء ، واتفق له أن يزور جبل لجاية موطن هذا المؤلف ، فأراد أن يزيد معرفة بهذا

(48) نفس المصدر والصفحة

(49) الوثني-ي- للمعيار : 2 / 358 ، وانظر : للمجاصي- التوازل : 94

(50) للمجاصي- التوازل : 89 / 90

الرجل من خلال تكليفه ، فقصد أبناؤه الذين أخرجوا له كتاباً من كتبه سباه « المقصد الأسنى في المهدي الاثنى » ، فلما رآه ظنه يتكلم في المهدي المنتظر على نحو ما تكلم عليه الأئمة ، فإذا هو يتحدث عن المهدي ابن تومرت ، وإذا هو من الطائفة التومرتية ، وينتهي اليوسي هذه القصة بقوله : « ولما فصلنا عنهم ، تأملت فقلت : حصل العلم بأن هذا الرجل من تلك الطائفة ، والعلم بأن تلك الطائفة قد كان فيها من يحتاج لدعواهم الباطلة من أهل العلم ، وهاتان فائدتان غريبتان ، فلم تضع الخطوات » (51) .

ويبدو أن التوتر بين طائفة العكازيين ومحيطها لم يكن حاداً مع طبقة العامة من الناس ، وهو ما يفيد قول المجاصي السالف الذكر من أنهم كانوا يفرقون في القبائل وينشئون في الخلق ، ولكنه يبلغ أوجه مع الأمراء والولاة كما تفيد قصة العكازي مع الأمير بمكناسة المتقدمة الذكر ، ولم يكن موقف الحكام هذا الا مستمداً من موقف الفقهاء والقضاة أولئك الذين وقفوا موقف العداء الصارخ من العكازيين عبر القرون ، وتصدوا لهم بالمقاومة الشديدة ، وأصدروا الفتاوى المتتالية في توبيخهم وتكفيرهم .

ففي القرن السابع أثر عن أبي يعقوب يوسف بن موسى للحسانبي السبتي (ت بعد 686 هـ / 1287 م) قوله : كان بخرنبا اثنان العكازون والسليانيون (52) يتقدم اليهم ، فإن تابوا والا قوتلوا . وقد نقل هذا القول عنه محمد بن إبراهيم بن خليل التتائي (ت 942 هـ / 1535 م) في شرحه

(51) اليوسي - المحاضرات : 108 . ويصف أيضاً كيف أنه خاب لمله الذي كان يضمه في هذا العالم ، فلم يستجلب العلم والمخرج من ذلك العالم ، دون انتظار ما يصنعون له من الطعام .

(52) فقه محدث ، أخذ الحديث من ابن الصلاح ، ومن تلاميذه أبو عبد الله الصديقي . انظر ترجمته في : احمد بابا - نيل الإبهاج : 352 .

(53) انظر عنهم : النونى - الثيولات الفكرية في المغرب للرؤي : 47 ، وروقات من الحضارة المغربية في عصر بني مرين : 247 .

(54) قاضي لفسة مصر ، فقه فرعي ، تولى القضاء ثم اشتغل بالتكليف ، ومن مصنفاته « فتح الجليل » ، و« جواهر الدرر » . انظر ترجمته في - احمد بابا : نيل الإبهاج : 335 ، وفي الحسائي .

على رسالة ابن أبي زيد القيرواني كما ذكره المجاصي في نوازل<sup>55</sup> .

وفي القرن الثامن ذكر المجاصي أيضاً أن الشيخ يوسف بن عمر<sup>56</sup> كانت له فتوى في العكازين تطابق فتوى المحساني ، كما أن الشيخ الجزولي<sup>57</sup> صرح في شرحه على الرسالة بأنهم في حكم المرتدين ، ووصفهم بأنهم طائفة بدعية خارجة عن السنة بغير تأويل ، وقال انهم يستأبون فإن تابوا والا قوتلوا<sup>58</sup> .

كما ذكر صاحب المعيار أن فقيه تازة ومفتيها أبا عبد الله محمد بن عبد المؤمن وجه اليه سؤال في شأنهم ، فكان جوابه بأنه يلزمهم الكفر لأنهم خارجون للاجماع ، ومن خرق الاجماع فهو كافر يستأب ، فإن تلب والا قتل ، وذكر أنه وقعت استأبتهم بحضوره وقال انهم اذا ظهر عليهم بعد ذلك أنهم لم يزالوا على بدعتهم ، يخاف عليهم الا تقبل لهم توبة ، ويقتلون من غير استأبة ، لأنهم يصيرون بمنزلة الزنديق الذي لا تقبل منه توبة لكونه يخفي حاله ، فكذلك هؤلاء ، ثم أكد على من والاهم في النصيحة لهم أن ينصحهم في الرجوع عما هم عليه ، لأنهم ان اكتشف امرهم ورفع حالهم ، يخاف أن يؤمر عليهم بالقتل<sup>59</sup> .

وفي القرن العاشر سئل المجاصي عن هذه الطائفة ، وكيف ينفذ الحكم الشرعي عليها في الدماء والأموال وأنواع العقوبات ، وهل هم مرتدون أم زنادقة أم مسلمون عصاة أم كفرة؟ فأجاب بعد شرح حالهم وعقائدهم بأنه لا نزاع بين طوائف العلماء في كفرهم وضلالهم ، وإنما النظر في أي أنواعه سلكوا ، هل الزندقة فيقتلون من غير استأبة ؟ أم هم كالمرتدين فتقع استأبتهم ؟ وانتهى آخر الأمر الى

(55) المجاصي - النوازل : 91 ، 95

(56) لعلة يوسف بن عمر الأنفاسي (ت 761 هـ - 1359 م) انظر ترجمته في : ابن مريم - البستان : 297

(57) يشترك كثيرون في هذا اللقب ، والغالب أن المقصود هنا عبد الرحمن بن عفان الجزولي (ت 741 هـ - 1340 م) ، انظر ترجمته في : ابن القاضي - جولة الاكبس : 2 من الكراس 33 .

(58) المجاصي - النوازل : 90

(59) الرنريسي - المعيار : 2 / 358 ، وذكر ذلك أيضاً المجاصي - النوازل : 94

اعتبارهم كالمتردين فيجري عليهم حكمهم لا كالزنادقة مثلاً ذهب اليه بعض العلماء<sup>(60)</sup> .

وقد روى عبد الرحمان اللجائي<sup>(61)</sup> أحد علماء العكازين ومتصوفتهم في أحد كتبه كما ذكره اليوسي ، أنه امتحن على يد قضاة الوقت حتى دعى الى فاس ثم الى مراكش ، وأنه أنقله الله من المحنة ورجع الى بلده سالماً<sup>(62)</sup> ، وهو ما يندرج في سياق هذا الموقف العلم من الفقهاء ازاء هذه الطائفة .

وقد خصص اليوسي رسالة من رسائله شرح فيها نحلة العكازين وبين مذهبهم ومعتقداتهم وأعمالهم ، وأنهى الى تكفيرهم ، الا أن ما عرضه من فواحشهم وغرابة معتقداتهم ، وبعدها عن الاسلام ، لا يمت بأي صلة لأراء المهدي ودعوته ، كما أنها بعيدة عما عرضه المجاصي والونشريسي من أمرهم ، فلعلها طائفة أخرى غير العكازين المنتهين الى ابن تومرت أو فرع من فروعها بلغ به الغلو الى ذلك الحد الذي خالف به الأصل مخالفة كاملة<sup>(63)</sup> .

أما الآراء التي كانت عليها هذه الطائفة فإنه من الصعب التعرف عليها على وجه الدقة ، ذلك لأن المصادر التي بين أيدينا والتي تسعنا ببعض المعلومات عنها ، منحصرة فيما نسب اليها المفتون والفقهاء السابق ذكرهم فيما أصدره من الفتاوى فيها ، وقد كانت هذه الفتاوى معبرة عن كراهية متزايدة للعكازين لا نظمت معها كثيراً الى موضوعية ما وقع عرضه من آرائهم ومعتقداتهم ، فلعل تحمس بعضهم للمذهب المالكي والعقيدة الأشعرية تحمساً يبلغ الى درجة التعصب أحياناً ، مع ما قد يكون ترسب في النفوس من جراء موقف الملحدين في مبدأ أمرهم من الفقهاء ، مع ما يمكن أن يكون طراً في معتقدات العكازين من مغالاة ، تضافت جميعاً لتؤدي الى المبالغة والتأويل في عرض الفقهاء لمعتقدات العكازين ، وكيف يكون ذلك

(60) للمجاصي - التنازل : 89 وما بعدها ، وخاصة ص 105

(61) هو من رجال القرن العاشر لأن اليوسي المتوفى سنة 1111 اتصل بالولادة لطلع على كتبه كما مر ذكره .

(62) اليوسي - المحاضرات : 107

(63) انظر : رسائل أبي حلي الحسن اليوسي : 274 وما بعدها .

العرض موضوعياً مع مثل هذا الغضب الذي يصب المجاصي جامه عليهم في قوله : « هذه الطائفة الملعونة المسؤول عنها قد انتحلت خبائث من المعتقدات ، وشرعت بمذاهب يأنف عنها أكثر الملل والنحل ، والقوم إباحية يستحلون المحرمات ، وينكرون ما علم من الدين بالضرورة ، وقد دامت مفسدتهم ، واستحكمت شنتهم ، وهم ثلم عظيم في الإسلام ، ليس بهذا الصقع المغربي أعظم منه »<sup>(64)</sup> . إلا أننا سنحاول مع ذلك أن نتلمس آراءهم من خلال ما نسب اليهم متوخين في ذلك طريق الحذر .

#### فمن إرائهم المتعلقة بالعقيدة :

أولاً - الإيمان بإمامة المهدي بن تومرت ومهديته ، وتأويل الأحاديث الواردة في المهدي المنتظر حتى تنطبق عليه ، وتكفير من لا يؤمن به<sup>(65)</sup> . وهذه العقيدة معهودة عند أسلافهم ، وهي الأساس في بقائهم طائفة متميزة<sup>(66)</sup> .

ثانياً - تفضيل المهدي على أبي بكر وعمر<sup>(67)</sup> . والمرجح أن هذا من تزييدات خصومهم عليهم ، لأن أفضلية أبي بكر وعمر ملونة في مؤلفات المهدي نفسه<sup>(68)</sup> ، وهو ما جرى به الأمر عند خلفائه .

ثالثاً - تكفير أهل الاسلام ، والامتناع عن أكل ذبائحهم والصلاة خلفهم<sup>(69)</sup> . وهو ما لا نجد له أصلاً عند المهدي ، وليس من البعيد أن ينشأ عند هذه الطائفة بفعل ما تلاقيه من محيطها الاجتماعي من استنقاص وهضيمة يدفعانها الى التعطش في اصدار الأحكام على الأطراف المقابلة ، وتوخي القطيعة معها .

(64) المجاصي - النوازل : 89

(65) انظر : الترشيدي - للبيان : 2 / 358, 352 كما جاء في السؤال الموجه الى فيه تارة وفي جوابه ، والمجاصي - النوازل : 94, 95 كما نقل عن المصنفي .

(66) إلا أن المهدي أثر عته القبول بتكفير من لا يؤمن باللهي مطلقاً ولم يصرح بتكفير من لا يؤمن به هو مبدئياً . انظر ما قاله في كتاب القواعد : 257

(67) الترشيدي - للبيان : 2 / 358, 352 والمجاصي - النوازل : 94

(68) انظر : ابن تومرت - كتاب الامامة : 245 وما بعدها .

(69) الترشيدي - للبيان : 2 / 352 ، 358 والمجاصي - النوازل : 94

رابعاً - تكفير من لم يعلم اثني عشر باباً من التوحيد<sup>(70)</sup> . ولعل هذه الفكرة تطور لما كان المهدي وبعض خلفائه ألزموا به من حفظ أبواب من التوحيد الذي ألفه المهدي ، ولكن التكفير هنا يغلب أن يكون منوطاً بعدم العلم بمحتوى هذه الأبواب ، لا بحفظ الأبواب نفسه .

خامساً - انكار الصفات الإلهية<sup>(71)</sup> . ولعل هذا تعبير مبالغ فيه عن رأى المهدي في الصفات الذي يمنح فيه الى الاثبات مع التفويض كما بيناه سابقاً<sup>(72)</sup> .

ومن الآراء الفقهية لهذه الطائفة أنهم يعتبرون من نواقض الوضوء لمس فوات المحارم ، ويقولون ان من حلق ما تحت اللحية فهو مجوسي<sup>(73)</sup> .

ويدعو من جملة هذه الآراء المنسوبة الى العكازين اذا جردناها عما فيها من مظنة التزيد والتأويل انها باقية في أصلها على ما كانت عليه عند أسلافهم ، الا أن يكون شيء من الجنوح الى الشطط في بعضها أملت عليه الظروف التي يعيشونها . ولا تزال الحاجة قائمة الى الدراسة المفصلة لهذه الطائفة في سبيل تبيين أوضاع آثار المهدي بالمغرب ، ولكن على ما يبدو فإن المصادر عنهم ضئيلة<sup>(74)</sup> .

والى جانب طائفة العكازين ، فإن بعض الآثار لعقيدة المهديّة استمر وجودها في الأذهان والعادات عند بعض العامة ، وقد تتخذ أحياناً مظهرًا حاسياً كذلك الذي وصفه ابن خلدون في حديثه عن تينمل اذ يقول : « وقبر الامام المهدي بن تومرت بينهم لهذا العهد على حالة من التجلة والتعظيم ، وقراءة القرآن عليه أحزاباً بالغندو والعشي ، وتعامله بالزيارة ، وقيام الحجاب دون الزائرين من الغرباء ، لتسهيل الاذن ، واستشعار الآبهة ، وتقديم الصدقات بين يدي زيارته على الرسم المعروف

(70) الوثريسي - للعبار : 2 / 352

(71) نفس المصدر : 2 / 352 وللجاسي - النوازل : 94

(72) انظر ما سبق ص : 196 وما بعدها .

(73) انظر : الوثريسي - للعبار : 2 / 352

(74) انظر عن هذه الطائفة - المنوني - التيارات الفكرية في المغرب للريني : 129 ، وورقات عن الحضارة المغربية في

عصر بني مرين : 246-47 ، وانظر : سعد غراب : مرشدة ابن تومرت : 131 ، وعبد الله نجمي -

المكائنة : 59

في احتفال الدولة ، وهم مصممون مع كافة المصامدة أن الأمر سيعود ، وأن الدولة ستظهر على أهل المشرق والمغرب ، وتملأ الأرض كما وعدهم للمهدي ، ولا يشكون في ذلك ولا يستريون فيه « (75) .

وقد ذكر الشاطبي (ت 790 هـ / 1388 م) بعضاً من هذه الآثار في سياق تهجينها باعتبارها بدءاً منكراً فقال : « انها ثبتت زماناً طويلاً ثم ذهب منها جملة وبقيت أخرى الى اليوم » (76) . وقال في موضع آخر : « فجرى العمل بجميعها [ البدع الموحدية بما فيها المهديّة ] في زمان الموحدين وبقي أكثرها بعدما انقرضت دولتهم حتى اني ادركت بنفسي في جامع غرناطة الأعظم الرضا عن الامام المعصوم المهدي المعلوم الى أن أزيلت ، وبقيت أشياء كثيرة غفل عنها أو أهفئت » (77) .

ان عقيدة المهديّة لئن كان لها بعض الأثر بالمغرب كما ذكرنا مشاهد منه عند مختلف الفئات ، فإن البيئة المغربية التي استحكمت فيها العقيدة السلفية والفقه المالكي لم تكن بيئة صالحة لنمو هذه العقيدة وانتشارها ودوامها ، بل قد انتهضت أصوات المعارضة والرفض لهذه العقيدة ، ولا زالت تشدد وتعالى شيئاً فشيئاً حتى آلت بها الى الانحسار ، ثم الى الانقراض فلم يبق لها أثر .

## 2 - موقف الرفض للمهديّة :

يمكن أن نقول ان الموقف الحقيقي لأهل المغرب من عقيدة المهديّة انما هو موقف الرفض والمقاومة لهذه العقيدة ، تراوحاً في ذلك بين الرفض الصامت ، وبين الرفض المناضل بالقلم أو بالسيف . وقد كان حال هذه العقيدة بالمغرب كحال الجرم الغريب يحل بالجسم الحي ، فتستقبله عوامل الرفض ، وتعمل على لفظه ، ولا تزال به في ذلك وان يكن قد مكن لنفسه بعض التمكين حتى يؤول أمره الى الزوال .

(75) ابن خلدون - العبر : 6 / 562

(76) الشاطبي - الاخصاص : 1 / 171

(77) نفس المصدر : 1 / 256



وقد نجم هذا الرفض منذ وقت مبكر في عهد المهدي نفسه ، ويبدو ان الحس الشعبي العام المتربى على السلفية والملكية هو الذي كان رائداً في هذا الرفض حيث تمثلت المعارضة الأولى للمهدية في شكل انتفاضات وثورات قامت بها القبائل في عهد المهدي وعبد المؤمن وخلفائها .

ففي عهد المهدي تلكأت كثير من القبائل في قبول دعوته ، وانخفضت عليه أخرى بعد الاستجابة له ، وُرجح أن اعلانه للمهدية ، وأقواله في الامامة كان لها الدور الأساسي في ذلك التلكؤ والانتقاض . ويبدو أن أهل تينمل أنفسهم ، راجعوا أنفسهم في دعوته لما وقفوا على أفكاره عن كتب - وخاصة ما يتعلق منها بالامامة - وذلك عندما حل بينهم وأقام عندهم بدعوة منهم ، وربما يكونون نتيجة تشككهم فيه فكروا في الايقاع به ولكنه كان أسرع منهم ، فبادر بالايقاع بهم كما ذكرناه سابقاً ، وهو ما صورته ابن القطان في قوله : « كوشف من حالهم بما اقتضى له تدقيق النظر في أمرهم » .

وتكشف تلك الحادثة المعروفة بحادثة التمييز عن جانب من بوادر الرفض للمهدية ، فقد كان أبو محمد البشير الذي تولى عملية التمييز « يخرج المخالفين والمنافقين والخبثاء من الموحدين » ، وليس هذا الوصف من البينق الا تعبيراً متحاملاً عن حالة أولئك الذين داخلهم الشك في المهدي ، وهو ما ذكره ابن عذارى بوضوح في قوله متحدثاً عن نفس الحادثة : « لا يخرج عن اليسار الا من كان شاكاً في أن الامام هو المهدي المعلوم » .

وفي عهد عبد المؤمن بن علي وابنه يوسف ، تمثل الرفض الشعبي للمهدية في تلك الانتفاضات الكثيرة المتتالية التي قامت بها عدة قبائل في المغرب اثر انتصاب

(78) انظر ما سبق ص : 140

(79) ابن القطان - نظم البيان : 94

(80) انظر ما سبق ص : 140

(81) البينق - اختيار للمهدي : 71

(82) ابن عذارى - البيان للمغرب : قلعة منشورة بيسيريس : 82، 83 والذين يخرجون على اليسار هم التشككون الذين يقتلون .

الدولة بمراكش وقبله» ، وإذا كانت تلك الانتفاضات تكتسي الصبغة السياسية ، فلا شك أن كثيراً منها كان الدافع اليه أو المنشط له مناهضة المذهب الجليدي الذي بنيت عليه الدعوة مناهضة عقدية تنجس بالأخص الى مقولة المهدي وما يتعلق بها ، هذه للمقولة الغريبة عن الثقافة المالكية السلفية ، وهو ما نستشفه من قول البيهقي في ترجمة الباب الذي عقده لذكر هذه الانتفاضات اذ يقول : « باب تذكر فيه أمر الثائرين المنافقين على هذا الأمر العزيز ، وكيف أدخلهم الله أخذ عزيز مقتدر» ٨٥ ، فالتعبير « بالمنافقين » و « الأمر العزيز » يشير الى المحتوى العقدي لهذه الثورات ، كما يشير اليه أيضاً تعبيره عن الخضوع للدولة « بالتوحيد » ، كما قال في أحد الثوار : « جاء سلام الى الخليفة بتوحيده » ٨٦ ، وقال في آخر : « خرج اليه أبو حفص ، وسكن عليه حتى وحّد » ٨٧ . فهذه القرائن تدل كلها على أن الانتفاضات السياسية على عبد المؤمن وبنيه ، كان الرفض العقدي عنصراً أساسياً من عناصرها ٨٨ .

وقد أخذ هذا التيار الرفض للمهدية دفعاً قوياً ، حينما دب الشك في هذه العقيدة لدى الحكام الموحديين أنفسهم ، ثم غم ذلك الشك شيئاً فشيئاً حتى أصبح موقفاً رسمياً للمراجعة والرفض كما سنراه عند المؤمن ، فحيث وجد كل من كان في نفسه شيء من هذه المهديّة متنفساً للافصاح عما في نفسه ، والتخلي ظاهراً وباطناً عنها من حيث كان يمنعه الخوف من اظهار ما يخالف الموقف الرسمي للدولة .

وقد كانت لظاهرة الشك في المهديّة من قبل الساسة الموحديين سابقة في عهد المهدي نفسه ، تمثلت في حادثة الفقيه الافريقي ، ذلك الذي هاله ما وقع في عملية التمييز ، فاستنكر على المهدي هذه المقتلة قائلاً : « كيف تقتل أقواماً باليهوك ودخلوا في طاعتك وتقسم أموالهم ، فأمر به فقتل وصلب ، لأنه كان شك في

(83) انظر تفاصيل ذلك في : البيهقي - إخبار المهدي : 155 وما بعدها

(84) نفس المصدر والصفحة

(85) نفس المصدر : 157

(86) نفس المصدر : 158 ، والعبارة غير نصيحة ، وهو الطابع المميز لأسلوب البيهقي

(87) انظر : محمد زهير - بعض الكتب التاريخية المنشورة مؤخراً عن تاريخ الموحدين : 47 ، حيث خرج ثورة محمد بن هود السلاوي هذا المخرج .

عصمته ٣٣٥ ، وكان الافريقي واحداً من أعضاء مجلس العشرة ٣٣٦ الذي كونه المهدي من السابقين الى نصرته ، وجعله للحسم في مهمات الأمور .

وبدا الشك في المهدي جلياً عند أبي يوسف يعقوب ، فقد كانت له عقلية فلسفية نقدية ، بوأته لفحص المهدي واختبارها ، وانتهى من ذلك الى موقف الشك فيها بل الى الجزم بطلانها ، ولكنه أبى هذا الاقتناع مضمراً ، ولم يعلنه للعموم .

ومن الشواهد على ذلك ما ذكره المراكشي في وصفه لزيارة المنصور لقبر ابن تومرت ، فقد اشتد الحماس بجمع من النسوة ، فانطلقن يعبرن عن ولائهن للمهدي بأنواع من الأغاني والأهازيج ، قال : « فأخبرني من رأى أمير المؤمنين أبا يوسف حين رأى ذلك يتسم استخفافاً لعقولهن ، لأنه لا يرى شيئاً من هذا كله ، وكان لا يرى رأيهم في ابن تومرت ، فإله أعلم ٣٣٧ » .

وذكر المراكشي أيضاً رواية عن أحد شيوخ الأندلس ، أن المنصور لما انتهى من موقعة الأرك ، خرج الناس ليتلقوه ، وقدموا هذا الشيخ لتكليمه ، وأثناء الحديث سأله المنصور : ما قرأت من العلم ؟ فقال : قرأت تأليف المهدي ، فنظر اليه نظرة الغضب ، وقال : ما هكذا يقول الطالب ، إنما حكمتك أن تقول : قرأت كتاب الله ، وقرأت شيئاً من السنة ، ثم بعد هذا قل ما شئت ٣٣٨ » .

ويزداد هذا التكرار للمهدي رسوخاً في نفس المنصور ، حتى يشهد بعض خواصه وأهل ثقته بأنه براء من هذه العقيدة ، وهو ما أورده المراكشي قائلاً : « أخبرني الشيخ الصالح أبو العباس أحمد بن إبراهيم مطرف المري ونحن بحجر الكعبة قال : قال لي أمير المؤمنين أبو يوسف : يا أبا العباس أشهد لي بين يدي الله عز وجل أنني لا أقول بالعصمة - يعني عصمة ابن تومرت - ٣٣٩ » .

(٣٣٨) ابن عذري - البيان للغرب : قطعة منشورة بيسريوس : ٨٢-٨٣ وانظر أيضاً ابن القطان - نظم الجمان : ٩٧

(٣٣٩) هذا ما ذكره ابن القطان - نظم الجمان : ٧٦ ، وقال انه لا يذكر اسمه ولم يورده صاحب اللقبس بهذا الاسم

عند ذكره هؤلاء العشرة .

(٣٤٠) المراكشي - الموجب : ٣٦٨

(٣٤١) نفس المصدر : ٣٦٩

(٣٤٢) نفس المصدر والصفحة

ولكن للنص مع هذه القناعة الجازمة بزيغ المهديّة ، واصل اجراء الرسوم العامة للدولة عليها ، كما كان في عهد أبيه وجده ، حفاظاً على الوحدة ، واجتناباً للفتنة ، بل لعله كما أخبر عنه ولده المأمون هم بأن يصدر بما آمن به ، ويتخذ من رفض المهديّة مذهباً رسمياً ، لكنه لم يساعده لذلك أمّله ، ولا أجله ، فقدّم على ربه بصديق نية وخالص طويته .

فلما تولى المأمون الحكم ، وكان قد تشرب من أبيه القناعة بطلان المهديّة ، ذهب بهذه القناعة نحو الاعلان ، فجاهر بنكرانه للمهديّة ، ودعا الى التخلي عنها ، ونقد المهدي نقداً شديداً ، وألغى اسمه من مراسم الدولة ، وتصدى بالاضطهاد لمن يعارض رأيه هذا من اللوحدين .

وقد كتب بخط يده رسالة وجهها الى كل البلاد ، ضمنها شرحاً وتعليلاً لهذا الارتداد عن المهديّة ، ودعا فيها الى نبذها والرجوع الى الحق في شأنها ، ومما جاء في تلك الرسالة قوله : « من عبد الله احرص أمير المؤمنين ابن أمير المؤمنين الى الطلبة والاعيان والكافة ومن معهم من المؤمنين والمسلمين ، أوزعهم الله شكراً لأنعمه الجسم . . . . . الذي نوصيكم به تقوى الله والاستعانة به ، ولتعلموا أننا نبذنا الباطل وأظهرنا الحق ، وأن لا مهدي الا عيسى بن مريم ، وما سمي مهدياً الا لأنه تكلم في المهدي ، وتلك بدعة قد أزلناها ، والله يعيننا عن القلاعة التي تقلدناها ، وقد أزلنا لفظ العصمة عمن لا تثبت له عصمة ، فلذلك أزلنا رسمه فتسقط وتبست ، ومحق ولا تثبت . . . . . وإذا كانت العصمة لم تثبت عند العلماء للصحابة ، فما

(93) انظر : عنان - عصر الرابطين واللوحدين : 2 / 241 ، 576 ، 577 وجدد الله علي حلام - النحرة المرحدية بالمغرب : 311 ، 312 .

(94) جاء ذلك في الرسالة التي أوردها ابن عذاري - البيان للمرب : 227 - 28 . وقد حلق الشيخ عبد الله كون حل رفض للنص للمهديّة بقوله : « بلغ الشعب للمربي درجة عالية من الثقافة العلمية حتى لقد استجمل للنص ذلك ، وأصبح مضطراً الى عدم الاستمرار في مخالطة الشعب الناهض ببعض التعاليم والشعارات التي أتت بها دولتهم وكانت الغاية منها سياسية عبثة كالهلعوية وعصمة الامام ، فقدم بالثبات الى الشعب الذي قبلها بمزيد الحماس لما كان باقياً حل سداً ، ونيلها نيل النواة لا حصص الحق وتبين الصبح للذي عينين » (التبرج للمربي : 1 / 114 ) ، الا أننا لم نثر في المصادر ما يتقيد هذا الاعلان الشعبي لرفض المهديّة من قبل للنص .

الظن بمن لم يدر بأي يد يأخذ كتابه ، أف لهم قد ضلوا وأضلوا ، ولذلك تولوا  
وقلوا ، ما تكون لهم الحجة على تلك المحجة ؟ ، اللهم اشهد أنا قد تراءنا أهل الجنة  
من أهل النار ، ونعوذ بك يا جبار من فعلهم الرثيث ، وأمرهم الخبيث ، انهم في  
المعتقد من الكفر ، وأنا فيهم كما قال نبيكم عليه السلام : « وب لا تدر على الأرض  
من الكافرين دياراً » ( نوح / 26 ) والسلام على من أتبع الهدى » ٥٩ .

ومن البين أن هذه الرسالة تحمل من العنف في نبد للمهدية ، والرجوع الحاد  
عن القول بامامة المهدي ما من شأنه أن يحدث الصدمة في نفوس الموحدين ، ولذلك  
فإن كثيراً منهم قاطعوا المأمون ، وانفضوا من حوله ، ولزموا الجبل ٦٠ .

ولم يكن هذا الرفض الحاد للمهدية الذي انتهجه المأمون ليتواصل من بعده  
على ذلك النسق ، لما أتى إليه من تشتت في صفوف الموحدين ، فلما تولى الامارة ابنة  
الرشيد عمل بمقتضى منهج أبيه مدة من الزمن ، ثم أعاد الأمر الى سالف عهده ،  
فأجرى رسوم الدولة على مهديّة الامام ، ودعا له في الخطب ، ولم يكن ذلك عن  
اقتناع منه ، ولكن ضغوط الموحدين الجاثمة اليه ، حيث جعلوه شرطاً في تأييدهم له ،  
والتفافهم به ٦١ ، فرأى من حسن السياسة أن يظف القلوب ، ويضمن الولاء  
والتأييد ، وجرى سائر الموحدين من بعده على هذا النهج .

الا أن تلك الهزة العنيفة التي أخذ بها المأمون عقيدة المهدية ، كان لها وقع في  
نفوس الكثيرين من معتقديها ، فانفضى الحماس الذي كان في العهد الموحدى  
الأول ، ودب الشك فيها في موضع الايمان بها ، وآل أمرها الى الخفوت شيئاً فشيئاً ،  
فكانت النفوس بذلك مهية لدعوة المرينيين في حملتهم على الموحدين ، تلك التي كان

(59) انظر : ابن حذارى - البيان للغرب : 227-228 ، وانظر أيضاً فيما يتعلق بهذه الرسالة والمعاني الواردة فيها :  
ابن حذارى - البيان للغرب : 3 / 267 ، وابن الخطيب - الحلال للرشية : 137-38 ، وكرم الحلال : 61 ،  
والاحاطة : 249 والشاطبي - الاعتصام : 1 / 237 ، وابن خلدون - العبر : 6 / 330 ، والسلاوي -

الاستقصا : 1 / 199

(60) انظر للمصادر السابقة .

(61) انظر ما سبق ص 408

التشهير بعقيدة المهدي أحد عناصرها ، ومقوماً من مقوماتها .

وقد أصبح العلماء وخاصة الفقهاء والقضاة معضدين نشيطين للمريين في حملتهم على الملعب الموحد ، واستمروا على ذلك بعد انتصارهم كما رأيناه في الفتاوى الصادرة في حق العكازين<sup>٩٨</sup> . وبمرور الزمن وضراوة المقاومة من قبل السلطة والعلماء معاً ، آلت عقيدة المهدي الى الانحسار شيئاً فشيئاً حتى انحصر في طائفة قليلة ، ثم آلت الى الانقراض ، ولفظها المجتمع المغربي لما فيها من تناقض مع مقومات ثقافته العقيدية المشتقة من عقيدة أهل السلف ، تعمقها مالكيته الشديدة الرسوخ فيه<sup>٩٩</sup> .

## II - الأثر الأشعري :

### تمهيد :

لقد تقدم لنا أن المهدي وإن لم يكن أشعرياً خالصاً في تفكيره العقدي ، إلا أنه في الكثير من أفكاره كان على الطريقة الأشعرية ، خاصة في حل الآيات والأحاديث التي توهم بالتشبيه والتجسيم على التنزيه المطلق لله تعالى .

وهذه التفسيرات العقيدية ذات الصبغة الأشعرية ، لم تلق ذلك المصير الذي لقيته التفسيرات المتعلقة بالامامة ، بل على العكس من ذلك ، كان لها الرواج والانتشار ، وكان بها الاعتناء من عامة العلماء تدريجاً وشرحاً ، ثم كان لها البقاء والتأثير في التصور العقدي لأهل المغرب الى يوم الناس هذا .

فأهل المغرب لم يكونوا قبل رجوع المهدي من المشرق يمتنعون لمذهب الأشعري في العقيدة ، وإن يكن بعض علمائهم حصل لهم علم بهذا المذهب ، وإذا

---

(98) انظر ما سبق ص 419 . وقد كان من أشد العلماء على الموحدين ابن عذاري ، وابن أبي زرع كما ظهر في تاريخيهما : البيان المغرب ، وروض القرطاس ، والشاطبي كما ظهر في كتبه الاعتصام : 1/ 166 ، 171 ، 255 ، 256 ، 257 / 70 ، 226 ، 376 .

(99) انظر فيما يتعلق باختلاف المهدي : لترنو - اختلاف المذهب الموحد : 195 وما بعدها ، والفرد بل - الفرق الإسلامية في الشمال الافريقي : 279 وما بعدها .

كانت قد اقتبست منه بعض المسائل الجزئية فإنه كملذهب متكامل في منهجه ومقولاته ، كان يواجه بالاحتراز الشديد ، وهو ما يبرزه بجللاء توجس علماء مراكش من ابن تومرت لما قدم يدرس هذه الآراء ، ويثبت هذا المنهج ، وما تلا ذلك من استدعائه الى مجلس علمي بحضور الخليفة لمزيد من استجلاء ما يدعوا اليه ، ثم معارضته في آرائه ومنهجه المستجدين للمستمدين من العقيدة الأشعرية ، ولم يكن حينئذ قد رتب آراءه في الامامة .

وقد جعل المهدي بعد ذلك بيت الآراء التي يحملها ويدعو أصحابه الى تعلمها وتعليمها غلطاً فيها ما كان أشعرياً بغيره ، فكانت هذه الآراء الأشعرية يأخذ بها الناس شيئاً فشيئاً ، وتكيف تصورهم العقدي السلفي بالتدرج ، واجلة من وشيخ علاقتها بآراء السلف المعهودة عندهم ما يسهل قبولها والاقبال عليها ، وواصل خلفاؤه من بعده هذا الجهد في اشاعة آرائه بين الناس ، فكانت الأشعرية تشيع وتنتشر من خلالها ، ثم أدخلها العلماء بالشرح والتوسع ، ورجعوا الى أصولها لاستيفاء سائر مسائلها ، واستكمال مصادرها ، حتى كان لها الظهور الكامل بكافة أنحاء المغرب .

وسنين فيما يلي بشيء من التخصيل الدور الذي قلم به ابن تومرت وخلفاؤه في نشر الأشعرية بالمغرب ، ثم نعرض ما كان لهذا الدور من التأثير في انتشار هذه العقيدة مركزين على انتشار عقيدة للرشدة وفشوها بين الناس ، وهي التي تمثل الفكر الأشعري الخالص ، ونرى من المفيد أن نشهد لذلك بعرض موجز لصدى الأشعرية بالمغرب قبل ابن تومرت ، حتى يبرز بالمقارنة حجم الأثر الذي تركه المهدي في نشرها .

## 1 - صدى الأشعرية بالمغرب قبل المهدي :

كان ظهور الأشعرية بالشرق أوائل القرن الرابع حيث تحول أبو الحسن الأشعري عن الاعتزال ليؤسس مذهب الجديده سنة 300 هـ ، وكانت وفاته سنة 324 هـ ، ومن هذا الزمن الى حين ظهور المهدي أوائل القرن السادس ما يقارب

القرنين من الزمن ، فما هو صدى هذا المذهب بالمغرب ، وما هو موقف أهله منه  
طيلة هذه المدة ؟ .

ليس لدينا معلومات دقيقة كافية تكون منها رأياً واضحاً يتعلق بصلى  
الأشعرية بالمغرب قبل قيام دعوة ابن تومرت ، ولكن اشارات قليلة متفرقة في كتب  
التاريخ والطبقات ستكون معتمدنا في هذا الصدد ، أما مؤلفات بعض العلماء  
الذين ذكر أنهم كانوا متأثرين بالأشعرية ، والتي تعتبر المنطلق الصحيح لتدقيق  
الرأي في هذه المسألة ، فإن أغلبها مفقود أو في حكم المفقود .

وقد اعتمد بعض المؤرخين والباحثين على تلك الاشارات القليلة ليثبتوا في  
شء من القطعية وجوداً للأشعرية بالمغرب قبل أوائل القرن السادس . ونذكر من  
١ ، بن الحسن بن عساكر (ت 571 هـ / 1175 م ) (ص ١٠٠) ، فقد  
الطبيب الباقلائي (ت 403 هـ / 1012 م ) (ص ١٠٠)  
عنه فكان له بهار واج . ورد هذا  
ن القطعية المبالغة أنه : « دانت  
بلاد الحريقية ، وقد بعث  
الله الحسين بن عبد الله بن  
رب فدان له أهل العلم من

بي وخرطلا ، انظر في ذلك : محمد  
60 ، وانظر أيضاً : السكوني - حيون

قال بوجود الأشعرية بالمغرب في هذه  
كون - النبوغ المغربي : 1 / 72 ،



وبما لا شك فيه أن أهل المغرب عرفوا المذهب الأشعري منذ وقت مبكر ، وربما في عهد مؤسسة نفسه ، ولعل الأقوال الأنفة الذكر تقصد بانتشار هذا المذهب بالمغرب انتشار العلم به لا انتشار اعتناقه ، فهي حيث لا تكون عادية الصواب . أما اعتناق الطريقة الأشعرية في التصور العقدي ، فلم يكن وجوده بالمغرب قبل المهدي الأوجوداً مخلوفاً في آحاد الأفراد . ولما كان العلم بالمذهب تمهيداً لاعتناقه ، فإننا سنحاول فيما يلي تتبع هذه المرحلة التمهيدية مشيرين إلى أسباب تطورها إلى مرحلة الاعتناق .

لقد كانت القيروان المركز الأساسي بالمغرب لتقبل الأشعرية ونشرها قبل منتصف القرن الخامس ، ذلك لأنها كانت قبل تخريبها من قبل الهلاليين سنة 444 هـ / 1052 م نقطة الإشعاع العلمي على كافة المغرب والأندلس ، إليها كان الطلبة يشدون للرحال لتلقي العلم سواء ما انتجه علماءها ، أو ما أستوردوه من المشرق ، ومنها يعدون بمؤلفات أهلها ، فتدرس في أنحاء الأندلس والمغرب (١٠٥) .

وقد نشأ بالقيروان منذ وقت مبكر مناخ فكري مهيب لتقبل الفكر الأشعري ، ذلك لأنه مع سيطرة السلفية عقيدة والملاكية فقهاً ، كان ثمة وجود لفرق مخالفة كالخوارج والشيعة والمعتزلة ، بل ولبعض المسيحيين واليهود ، وهو ما أدى إلى نشوء حركة من الحوار والجدل بين هذه الفرق المختلفة (١٠٦) ، مما ولد لدى أهل السنة الحاجة إلى طرائق في الاستدلال تقوم على العقل لمجابهة الخصوم ، وهو ما كان حافزاً لبعض علماء القيروان للاطلاع على الأشعرية حينما يؤمنون المشرق للحج أو لطلب العلم .

ولعل أول بادرة للأشعرية بالقيروان هي تلك التي حملها إبراهيم بن عبد الله

(105) انظر : جعفر ماجد - العلاقات الأدبية بين قرطبة والقيروان في القرن الرابع والقرن الخامس للهجرة : 102 (حوليات الجامعة التونسية عدد : 13-1976)

(106) انظر مظاهر من ذلك في : الحشني - طبقات علماء إفريقية : 197، 213، 220 ، والديباغ - معالم الإيمان : 3 / 90 ، والملاكي - رياض القوس : 1 / 351

الزبيدي المعروف بالفلاسي (ت 359 أو 361 هـ / 969 م ، أو 971 م )<sup>108</sup> ، فقد ذكر عنه البرزلي انه كان من مشايخ الأشعرية ، ونسب اليه بعض آراء الأشعري التي أدخلها الى القبروان<sup>109</sup> .

ونجد بعده علماً مهياً من أعلام القبروان هو أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القبرواني (ت 386 هـ / 986 م) ، الذي كان قد ارتحل الى المشرق وأخذ العلم عن بعض الأشاعرة مثل أبي ميمونة دراس بن اسماعيل الفاسي (ت 357 هـ / 967 م)<sup>110</sup> وأبي بكر أحمد بن عبد الله بن محمد بن عبد المؤمن<sup>111</sup> ، كما كانت له صلة وثيقة مع تلميذ الأشعري أبي عبد الله محمد بن أحمد بن مجاهد (ت 370 هـ / 980 م)<sup>112</sup> ، وكانت بينهما مراسلات وتبادل كتب<sup>113</sup> . وقد ألف رسالة في الدفاع عن أبي الحسن الأشعري<sup>114</sup> . وإذا كانت مقدمته العقيدية التي صدر بها كتابه الرسالة ، لا تخرج بصفة عامة عما قرره السلف في مسائل العقيدة ، إلا أنها تشتمل على مسائل قليلة تحمل النفس الأشعري مثل القول بأن الله فوق عرشه بذاته وهو في كل مكان يعلمهم<sup>115</sup> .

(107) لقبه متكلم من أهل الريانية ، اشتهر بالرد على الرافضة وهو ما كان سبباً في امتحانه من قبلهم ، له كتب في الإمامة والرد على الرافضة . انظر ترجمته في : ابن فرحون - النيهاج : 1 / 268 ( ط : دار التراث ، القاهرة 1972 )

(108) البرزلي - جامع مسائل الأحكام : 1 / 91 ط

(109) انظر ترجمته في الكتاني - السلوقة : 121 وحيد الله كنون - التبرخ للزبيدي : 1 / 49 .

(110) انظر : روجير ادريس - البربرية الشرقية تحت الحكم الزيري : 701

(111) انظر ترجمته في : تحقيق التمهيد للبخاري للخطيب وأبي رينة : 242 تعليق : 4 ( ط : القاهرة 1947 ) .

(112) انظر : النيهاج - معالم الأيمان : 3 / 112 ، والقاضي عياض - ترتيب للمذكور : 4 / 477

(113) ابن حساكن - تبين كذب للفتري : 123

(114) ابن أبي زيد القبرواني - الرسالة بشرح الأبي و الشعر الداني : ، 11-12 ( ط شعرون ) والظاهر أن حصوم المسلمين كانوا يعتقدون أن الله في كل مكان ويطلقون القول في ذلك إيماناً في إثبات الحضور الإلهي للطاق ، ولا نشأ النظر ، فنادى المشبهة والمجسمة حل نفس الاعتقاد ، ونمى عليه أيضاً للمتزلة نقياً للجهة في حق الله ، وذهب الخنابلة الى أن الله في السماء فلعاً لوجود الذات الإلهية في الأسكن غير الشريعة ، وذهب الأشعري الى أن الله مستور على عرشه فوق السماء استواء شخصاً بالعرش ، دون الأشياء كلها متزهاً عن الحلول والاتحاد ، ونقد نقداً شديداً من ذهب الى أن الاستواء بمعنى القدرة والملك والقهر والاستيلاء ، كما نقد القول بأن الله في كل مكان مؤكداً اختصاص الاستواء بالعرش ( انظر : الأباظة : 108 وما بعدها ، والمقالات : 1 / 260 -

وقد كان حراس بن اسماعيل الآنف الذكر الذي تلقى الأشعرية بالمشرق حل بالقيروان ودرس بها ، ثم استقر بفاس ، ونشر بها علمه ، الا أنه لا تتوفر لدينا معلومات عما أخذ ونشر من آراء الأشعري .

وقد كان ظهور الباقلاني رائداً للمذهب الأشعري عنصراً مهماً في إقبال أهل المغرب على تعلم الأشعرية ونقلها الى بلدانهم ، وذلك لأن الباقلاني كما كان رأس الأشعرية ، كان أيضاً رأس المالكية بالمشرق ، وهو ما كان حافزاً للمتعلمين للغاربة كي يشدوا اليه الرحال لطلب فقهه ، وكانوا يأخذون مع ذلك منهجه الأشعري في العقيدة .

ومن بين المتأثرين بالباقلاني من أهل القيروان ، أبو الحسن علي بن محمد القاسبي ( ت 403 هـ / 1012 م )<sup>61</sup> ، وقد كان شديد الصلة بتلاميذ الباقلاني ، وذكر ابن عساکر أنه كان كثير الثناء على الأشعري ، حتى أنه ألف رسالة في فضله وبيان امامته<sup>62</sup> . وما عثرنا عليه من آرائه الأشعرية ما ذهب اليه من أن الإيمان هو التصديق بالقلب دون أن يكون العمل بالجوارح عنصراً منه<sup>63</sup> .

وفي أواخر القرن الرابع بدأ دفع من تلاميذ الباقلاني الذين أخذوا عليه فقهه المالكي وعقيدته الأشعرية يعودون بهذا العلم الى المغرب ، وينشرونه بربوعه ، ومن هؤلاء التلاميذ أبو عبد الله الأذري السابق الذكر ، الذي بعثه الباقلاني لينشر الأشعرية بالشام ثم بالقيروان ويبدو أنه كان أشعرياً خالصاً ، بارعاً في المحاجة

---

61- . ومن الواضح أن قوله ابن أبي زيد تنقرب مع هذا التفسير الذي ذهب اليه الأشعري الا أن اتباع الأشعري مالوا بعده الى تأويل الاستواء بالقدر والاعتدال .

(115) فقه مالكي امام في الحديث من أهل القيروان ، كانت له رحلة الى المشرق للتعلم والحج ، وقد اكتسب بعلمه وفضله مكانة عظمى بين الناس . من تأليفه المخلص ، في الحديث ، والرسالة المفصلة في أحوال المعلمين والمصلين .

انظر ترجمته في - ابن خلكان - الوفيات : 3 / 320

(116) ابن عساکر - تبين كذب الفترى : 122- 23 ، وانظر : السكوتي - حيون للنظرات : 255

(117) القاسبي - الرسالة المفصلة : 272 ، ورأى السلف في الإيمان أنه التصديق والافرار والعمل ، انظر : أحمد بن حنبل - الرد على الزنادقة والجهمية : 112 وما بعدها ، ورأى الأشاعرة أنه التصديق ، أما الافرار والعمل فمن فروعه ، انظر : الشهرستاني - الملل والنحل : 1 / 101 .

والانتفاع ، فقد قال فيه ابن عساكر أنه في دمشق « ذكر التوحيد ، ونزه المعبود ، ونفى عنه التشبيه والتحديد ، فخرج أهل دمشق من مجلسه وهم يقولون : أحد ، أحد » (118) .

ومن تلاميذ الباقلاني النابيين في الأشعرية أبو طاهر البغدادي الذي استقر بالقيروان بعد رجوعه من المشرق ، ودرس بها العلم وخاصة علم الأصول الذي كان مبرزاً فيه حتى قال فيه أبو عمران الفاسي : « لو كان علم الكلام طيلساناً ما تطيلس - به إلا أبو طاهر البغدادي » (119) .

ومن الذين أدخلوا عن البغدادي الأشعرية أبو محمد عبد الله بن إبراهيم الأصيلي ( ت 392 هـ - 1001 م ) « الذي أصبح « مسلماً في الكلام والنظر » (120) ، واستقر بالأندلس يعلم الناس ، إلا أننا لا نعرف شيئاً من آثاره فنتبين مدى أشعريته .

ومن التلاميذ البارزين للباقلاني أبو عمران الفاسي ( ت 430 هـ / 1038 م ) ، الذي تتلمذ أيضاً على القاسبي بالقيروان والأصيلي بقرطبة ، ثم جلس يدرس بالقيروان مدة طويلة ، وعنه أخذ العلم جموع من الطلبة من كافة أنحاء المغرب والأندلس ، و« تفقه عليه جماعة كثيرة كعتيق السوسي ، وأبي القاسم السيوري ( ت 462 هـ / 1069 م ) وجماعة من الفاسيين والأندلسيين وطارت فتاواه في المشرق والمغرب » (121) .

(118) ابن عساكر - تبين كذب للمفتري : 216-17

(119) نفس المصدر : 217، 120

(120) فقه مالكي من قرطبة ، تفقه بها على اللؤلؤي وابن اللطاف ، وأخذ عن وهب بن مسرة ، ثم رحل إلى المشرق وحج وأخذ من الأبهري والكرطقي ، تولى قضاء سرقسطة ، وقام بالشورى بقرطبة .

انظر ترجمته في : الحموي - معجم البلدان : 1 / 213 ، ابن فرحون - الديباج للمذهب : 1 / 433 ( ط دار التراث ) - عبد الله كنون - فكريات مشاهير رجال المغرب ( الأصيلي ) .

(121) الحموي - معجم البلدان : 1 / 213

(122) فقهان من أهل القيروان ، وعرفا بالزهد والتعشف ، وتوليا التدريس فانتفع بها خلق كثير .

انظر ترجمتهما في : الديباج - معجم الأيمان : 1 / 181

(123) الديباج - معجم الأيمان : 3 / 160

وقد كان التأثير العلمي لأبي عمران في اتجاهين متوازيين : فقهي وأصولي .

فمن تأثيره الفقهي نشأت الوجهة الاصلاحية التي أثمرت ظهور الدولة المرابطة عن طريق تلمينه وجاچ بن زلو اللمطي الذي أرسل باشارة من أستاذہ أبي عمران عبد الله بن ياسين داعياً مع الأمير يحيى بن ابراهيم الصنهاجي ، فأسست دعوته دولة قائمة على الفقه كما مر بيانه ١٣٩ .

ومن تأثيره الأصولي أنه راجت في عهده كتب الأشعرية بالقيروان وتناسخها الناس ، فقد ذكر الدباغ أن الفقيه أحمد بن عوانه نسخ للفقيه أبي علي حسن بن خلدون البلوي ( ت 407 هـ / 1017 م ) جزءاً من كلام الأشعري يساوي أربعة دراهم ١٤٣ ، ويبدو أن أبا علي هذا كان من المتأثرين بالعقيدة الأشعرية الذين هن السنة بطريقتها .

وعن أخذ الأشعرية عن أبي عمران القاسمي أبو محمد عبد الحميد بن محمد بن الصائغ ( 486 هـ / 1093 م ) ١٤٥ ، فقد كان « فقيهاً نبيلاً فقيهاً فاضلاً أصولياً » ١٤٦ ، وخرج بهذا العلم فقيهاً وأصولاً من القيروان ليستقر بالمهدية ، حيث يتاح لأحد تلاميذه التنبين أن يأخذ علمه ، ليصبح واحداً من أكبر أعلام المالكية والأشعرية بإفريقية وهو أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر المازري ( ت 536 هـ / 1141 م ) ١٤٧ .

---

(124) انظر ماسبق : 42 وما بعدها .

(125) انظر : الدباغ - معالم الإيمان : 3 / 152 بمناسبة الترجمة لابن خلدون ، وهو فقيه مالكي من أهل القيروان ، قرأ حل أبي الحسن القاسمي ، كان جليل القدر شجاعاً حل أهل البدع والروافض ، قتله المبيدون سنة 407 (126) فقيه مالكي من أهل القيروان ، سكن بسوسة ، تفقه على السيوري وبه تفقه المازري ، تولى الأمان والتدريس بالمهدية .

انظر ترجمته في : الدباغ - معالم الإيمان : 3 / 200 وما بعدها .

(127) الدباغ - معالم الإيمان : 3 / 202

(128) إمام أهل إفريقية ، بلغ درجة الاجتهاد في الفقه ، أخذ عن اللخمي ، وابن الصائغ ، وكان إلى جانب الفقه والأصول والحديث ميرزا في الطب ، شرح صحيح مسلم والمتفقين للقاضي عبد الوهاب والبرهان الجويني . انظر ترجمته في : ابن فرحون - الدباغ : 2 / 250 ( ط : دار التراث ) وابن خلكان - الوفيات : 4 / 285

ويمكن أن نعتبر للمازري عملاً لمرحلة ظهرت فيها بوضوح بوادر نضج الأشعرية وعطائها ، فقد بدت في مؤلفاته خصائص هذا المذهب واضحة المعالم ، وبانت في آرائه بعمق مقولات الأشعرية في فهم العقيدة ، وهو ما نلمسه بالخصوص في كتابه « المعلم بفوائد مسلم » ، ولا شك أن ذلك كان أئين وأوضح في كتابيه المفقدين المحضين للأصول : « شرح البرهان للجويني » ، و « نظم القرائد في علم العقائد » .

وقد كان في مسائل العقيدة يقيم الحجة العقلية لتأييد ما وردت به النصوص ، ويناقش آراء سائر الفرق الأخرى فيما خالفت فيه الأشعرية مناقشة منطقية عقلية ، وينتهج منهج التأويل في شرح ما يوهم بالتشبيه والتجسيم<sup>(129)</sup> ، ويلهب في معظم المسائل إلى ما يلهب إليه الأشعري<sup>(130)</sup> .

وقد عرفت الأندلس في النصف الثاني من القرن الخامس وأوائل السادس علمين من أعلام الأشعرية كان لهما تأثير في التفكير العقدي بتلك الديار : أولهما أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت 474 هـ / 1080 م)<sup>(131)</sup> ، فقد ارتحل إلى المشرق لطلب العلم ، ثم رجع إلى الأندلس ليث ما تلقاه مع إضافات كثيرة من عنده ، وتصدى لمجادلة ابن حزم في الفقه والعقيدة على الطريقة الأشعرية .

وثانيهما ، أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي (543 هـ / 1148 م)<sup>(132)</sup> ، فقد عاد من رحلته إلى المشرق أواخر القرن الخامس إلى الأندلس بأشعرية عميقة غزيرة تلقاها على أبي حامد الغزالي ، وجلب معه أمهات كتب الأشاعرة ، وانتصب لتعليم الفقه المالكي والعقيدة الأشعرية ، وألف على طريقة هذه العقيدة كتابه الشهير « العواصم من القواصم » ، إلى جانب كتبه الأخرى ، وقد ظهرت في مؤلفاته روح الابتكار والتطوير في الأشعرية ، فلم يكن بذلك متلقياً فحسب بل كان منتجاً مسهماً في

(129) انظر : المازري - المعلم (ضمن كتاب المازري للشافعي النيفز : 149)

(130) انظر نفس المصدر : (مسألة الإيمان) ص 115 ، (مسألة رؤية الله) ص 147

(131) انظر ترجمته في : ابن فرحون - الديباج : 1 / 377 (ط : دار التراث) ، ابن خلكان - الوفيات : 2 / 408

(132) انظر ترجمته في : ابن خلكان - الوفيات : 4 / 296 ، وابن فرحون - الديباج : 2 / 252 (ط : دار التراث)

اثراء هذا المذهب ، وكان له بذلك دور فعال في نشر الأشعرية بالأندلس والمغرب .

يتبين عما تقدم أن المغرب بمختلف مناطقه كان له عهد بالمذهب الأشعري قبل القرن السادس ، إلا أن حضور هذا المذهب به لم يتعد استيعابه والعلم به من قبل جمع من العلماء ، واعتناقه والتحمس له من قبل البعض منهم ، ولم يكن له حظ من الانتشار والعموم بحيث يصبح معتق العامة من الناس ، عليه تجري أذهانهم في التصور العقدي ، وبه تنطق ألسنتهم وأقلامهم ومؤلفاتهم .

ولعل افريقية والأندلس كانا أكثر حظاً في العلم بهذا المذهب والتأثر به من المغرب الأقصى والأوسط ، حيث قامت هناك دولة المرابطين التي عطلت نمو الفكر العقدي في اتجاه التأويل الأشعري ، وأبقت على الطريقة السلفية في إمرار النصوص على ظاهرها ، وهو ما صورته المراكشي في قوله : « دان أهل ذلك الزمان [ عهد المرابطين ] بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام ، وقرر الفقهاء عند أمير المسلمين تقبيح علم الكلام ، وهجرهم من ظهر عليه شيء منه ، وأنه بدعة في الدين ، وربما أذى أكثره إلى اختلال في العقائد » (133) ، كما صورته ابن خلدون في قوله : « كان أهل المغرب معزول عن اتباعهم [أي اتباع الأشعرية] في التأويل ، وأخذ رأيهم فيه ، اقتداء بالسلف في ترك التأويل وإسرار التشابهات كما جاءت . . . » (134) .

ويعود تأخر المغرب في اعتناق الأشعرية مذهباً عاماً في العقيدة طيلة قرنين من الزمن إلى ثلاثة عوامل أساسية على ما نراه :

الأول : قلة المعارضين للعقيدة السلفية بالمغرب عموماً مقارنة بما كان عليه الأمر بالشرق ، ومن البين أن التحنيطات المعارضة المستعملة للأدلة العقلية ، من أهم الدوافع إلى اعتناق السلفيين للأشعرية إحصائياً للحجة العقلية وقطعاً للخصوم ، وما نشأ بالقيروان من الحوار الذي أشرنا إليه آنفاً كان أمراً قليلاً .

(133) المراكشي - للمصنف : 236-237

(134) ابن خلدون - المير : 6 / 466

الثاني : سيطرة الشيعة على القيرون مركز الإشعاع المغربي أكثر من نصف قرن ( من 297 هـ / 909 م إلى 361 هـ / 972 م ) مما ضيق من نمو الفكر السني نحو الأشعرية باستعمال الفهر السياسي والعقدي الذي كان يمارسه الشيعة ، ثم تعرض القيروان للتخريب من الأعراب سنة 444 هـ / 1052 م حينما كانت تستعد لتقبل أشعري غزير وعميق كما بيناه ، فانتكست هذه الوجهة بانتهاء الدور العلمي الرائد للقيروان .

الثالث : تأخر دخول الأشعرية بصفة عميقة الى مصر بعامل انتقال الحكم الشيعي من افرقية اليها سنة 361 هـ / 972 م ، فقد ذكر المقرئ أن الأشعرية لم تنتشر بمصر الا بعد منتصف القرن السادس على عهد صلاح الدين الأيوبي (ت 589 هـ / 1193 م ) الذي كان أشعري العقيدة ، فلما تولى السلطة « حمل الكافة على عقيدة الشيخ أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري » (135) ، وليس من الخفي دور مصر في نشر المذاهب والعلوم بالمغرب ، فهي مركز حيوي في الطريق الى الحج ، يأخذ منه الحجاج وطلاب العلم العلوم التي تكمل ما يأخذونه من الحجاز ، وكثيراً ما تكون مقصداً للمتعلمين أساساً ، ولا أدل على دور مصر هذا من أن سحنون مؤصل المالكية بالمغرب أخذ الفقه من ابن القاسم بمصر ، ولذلك فقد كان فراغ مصر من الأشعرية عاملاً في تأخر انتشار الأشعرية بالمغرب .

فلما كان القرن السادس ، ورجع المهدي الى المغرب بأشعرية عميقة تلقاها من الغزالي « طعن على أهل المغرب في أمارهم التشبهات كما جاءت ، وحملهم على القول بالتأويل ، والأخذ بمذاهب الأشعرية » (136) ، وألف في ذلك الرسائل البسيطة والعميقة ، وعملت السلطة السياسية التي أنشأها وتوالت بعده على انفاذ هذه العقيدة ، وتيسير رواجها ، حتى كان لها الظهور وأصبحت للمذهب العلم لأهل المغرب كافة ، كما سنبينه فيما يلي (137) .

(135) المقرئ - الخطط : 2 / 358, 243

(136) ابن خلدون - المعبر : 6 / 466

(137) انظر في انتشار الأشعرية بالقرية : روجي ادريس - انتشار الأشعرية بالقرية : 126 وما بعدها ، والبربرية الشرقية تحت الحكم الزييري : 700 وما بعدها .



## 2 - دور ابن تومرت في نشر الأشعرية بالمغرب :

لما رجع ابن تومرت من رحلته الى المشرق ، قلده أن يكون الانتشار الأوسع للأشعرية بالمغرب على يديه ، وأن يكون لتعاليمه الدور الحاسم في اعتناق كافة أهل المغرب لهذه العقيدة الى هذا اليوم . وقد توفرت جملة من الأسباب الأساسية أتاحت لهذا الانتشار أن يكون على يدي ابن تومرت ، نذكر منها بالأخص السببين التاليين .

الأول : التمهيد للأشعرية الذي سبق ابن تومرت ممتلئاً كما بينه آنفاً في اطلاع كثير من أهل المغرب على هذا المذهب ، مما أنشأ في النفوس استعداداً لتقبلها ، خاصة وأنها في حقيقتها ليست الا تطويراً للمذهب السلف في الاعتقاد أضيف اليه العنصر العقلي في الاحتجاج والتأويل ، فلما كانت الأفهام عاصرة بالأصل تقبلت هذا التطوير بما سبق لها من المهد به طيلة ما يقارب القرنين .

الثاني : ما توفر للمهدي وخلفائه من سلطة سياسية استعملت في نشر آراء المهدي ، ومن بينها آراء الأشعرية ، ولا شك أن السلطة السياسية تتوفر لها من وسائل النشر المادية والمعنوية ما يساعد على تبليغ هذه العقيدة في أسرع وقت وأوسع رقعة حتى كان لها الظهور والرسوخ .

وقبل أن نشر مظاهر الدور الذي قام به المهدي في نشر الأشعرية ، نلاحظ ملاحظة مهمة تتعلق بطبيعة هذا الدور ، وذلك أن المهدي كما أشرنا اليه سابقاً لم يكن أشعرياً خالصاً ، ولا كان يتبنى الأشعرية على نحو ما كان يتبناها أعلامها ، بل كان فقط أخذاً بجملة غالبية من آرائها متبوعاً لمنهجها ، بخلافها في جملة أخرى بل نافذاً لها في بعض مسائلها تصريحاً أو تلميحاً ؛ ولذلك فإن دعوة المهدي الى الأشعرية لم تكن دعوة لها كمذهب مستقل ، وإنما هي دعوة تضمنتها دعوته الى مذهبه المتكامل في العقيدة ، فكانت بالقصد الثاني لا بالقصد الأول .

---

(138) نذكر على سبيل المثال نقده لنهاس الغلاب على الشاهد ، انظر : رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 165 ، وقد كان شارح أعز ما يطلب كثير النقد للأشعرية في شرحه لأراء ابن تومرت ، انظر مثلاً : 35 ، ط 77 ، ط 90 ، 145 ، ط 105 ، 162 ، ط 201 .

ولم يكن ابن خلدون متحريراً بدقة حينما قال في هذا الصدد : « طعن [المهدي] على أهل المغرب في ذلك [التكبر عن التأويل] ومحملهم على القول بالتأويل والأخذ بمذهب الأشعرية في كافة العقائد ، وأعلن باماتهم ووجوب تقليدهم »<sup>(139)</sup> ، فالمهدي لم يأخذ الناس بكافة الآراء الأشعرية ، وإنما بتلك التي اقتبسها من الأشاعرة فحسب ، كما أننا لا نعتز في مؤلفات المهدي وأقواله ، ولا في آثار خلفائه على إعلان باماعة الأشعرية ، ولا دعوة إليها باستقلال ، ولا أخذ بتقليدها بل كانت الدعوة إليها ضمنية في الدعوة الى آرائه<sup>(140)</sup> .

وكان المراكشي أكثر دقة في وصف طبيعة هذا الدور الذي قام به المهدي حينما قال : « وكان جل ما يدعو اليه علم الاعتقاد على طريق الأشعرية »<sup>(141)</sup> ، فالعبارة تفيد أنه لم يدع الى الأشعرية باستقلال ، وإنما دعا على طريقتها الى جملة من الآراء كان جلها موافقاً لآراء الأشاعرة ، كما كان المقرئ دقيقاً في تصوير هذا المعنى أيضاً حيث قال : « . . . . . توجه أبو عبد الله أحد رجالات المغرب الى العراق ، وأخذ عن أبي حامد الغزالي مذهب الأشعري ، فلما عاد الى بلاد المغرب ، وقلم في المصاحمة يفتقهم ويعلمهم ، وضع لهم عقيدة لفقها عنه عامتهم . . . . . فكان هذا السبب في اشتغال مذهب الأشعري وانتشاره [ في المغرب ] »<sup>(142)</sup> .

لقد كان انتشار الأشعرية بالمغرب نتيجة لما بذله المهدي وخلفائه من بعه من جهد ضمن خططهم التربوية المهادفة الى الاقتناع بالرؤى التي رسمها المهدي ، وجعلها أساساً يجري عليه الناس تصوراتهم العقيدية ويعوضون به ما كان سائداً من تصورات قد يخالفها أحياناً شيء من التشبيه والتجسيم ، وقد كان هذا العمل منهم ركناً أساسياً من أركان الدعوة الموحدية المهادفة الى التغيير الشامل في الفكر والسياسة والاجتماع .

(139) ابن خلدون - العبر : 6 / 466 وانظر أيضاً : ص 468 وللمقدمة 406

(140) تابع ابن خلدون في هذا الخطأ بعض الباحثين والمؤرخين نذكر منهم : الفلشندي - صبح الأمل : 5 /

136 ، وأدم ميتز - الحضارة الإسلامية في القرن 4 هـ : 1 / 365 ( ترجمة : أبو ريدة ط : الحاتمي 1967 ) .

(141) المراكشي - للمصنف : 251

(142) المقرئ - المخطوط : 2 / 358

وكان المهدي يقوم بنفسه بتدريس وشرح ما كتبه من مؤلفات ويلقن للناس فحواء ، وقد قال ابن خلدون في هذا المعنى : « فنزل [المهدي] على قومه وذلك سنة خمس عشرة وخمسة وبنى رابطة للعبادة ، فاجتمعت اليه الطلبة والقبائل يعلمهم الرشدة والتوحيد باللسان البربري »<sup>١٤٣</sup> ، وذكر ابن القطان بشيء من التفصيل المسائل التي كان يدرسها المهدي ، والأساليب التي كان يتبعها لتنفيذ أفكاره ، وبيان نجاحه تعليمه<sup>١٤٤</sup> .

ولما تولى عبد المؤمن اعتنى بمؤلفات المهدي ، فهو الذي رتبها في سفر جامع هو المعروف اليوم بأعر ما يطلب ، وكان يقوم بنفسه بتدريس مسائل من هذه المؤلفات في مجالس يعقدها بغرض التدريس ، كما كان يأمر بأن يقرأ بعض منها للتبرك عند العزم على القيام بمهمات الأمور وخاصة عند الحرب ، وصار كل ذلك سنة سار عليها بنوه من بعده ، وقد وصف المراكشي ذلك وصفاً دقيقاً اذ يقول : « لا بد في كل مجلس عام أو خاص يجلسه الخليفة منهم من حضور هؤلاء الطلبة والأشياخ منهم ، فأول ما يفتح به الخليفة مجلسه مسألة من العلم يلقيها بنفسه أو تلقى بإذنه ، كان عبد المؤمن ويوسف ويعقوب يلقون المسائل بأنفسهم ، ولا يتفصلون الا على الدعاء . . . فإذا ركبوا وقف ويسط يديه ودعا فإذا فرغ الدعاء افتتح القراءة طلبه الموحدين خلفه ، فيقرؤون حزباً من القرآن في نهاية الترتيل وهم سائرون سيراً رقيقاً ثم شيئاً من الحديث ، ثم يقرؤون تأليف ابن تومرت في العقائد بلسانهم وباللسان العربي »<sup>١٤٥</sup> .

وقد أصدر عبد المؤمن مرسوماً يأمر فيه عامة الناس بأن يشتغلوا بقراءة مؤلفات المهدي في العقيدة ، وضبط لهم في ذلك أقداراً معينة ، وترتيب خاصة يتبعونها ، وبما بلغت الانتباه في هذا المرسوم ما جاء فيه من أنه « يلزم العامة ومن في الديار بقراءة العقيدة التي أولها » أعلم أرشدنا الله وإياك « وحفظها

(143) ابن خلدون - المعبر : 2 / 469

(144) أنظر : ابن القطان - نظم الجوان : 26-27

(145) للمراكشي - المعجب : 426-27

وتفهمها» (146) ، فهذه العقيدة ذات صبغة أشعرية خالصة ، خالية من كل قول في الامامة وما يتعلق بها ، والزام العامة بحفظها وتفهمها ، سيكون له دور كبير في انتشار الأشعرية في عامة الناس انتشاراً واسعاً كما سنبينه بعد حين .

وقد أدت هذه السياسة في نشر مؤلفات المهدي وأشاعتها الى ان أخذت طريقها بين عامة الناس ، وجرت بها دروس العلماء وشروحهم في مختلف الأقالق المغربية ، وقد أولتها الأيدي على مر الأيام كما ذكره ابن الخطيب في قوله : « وألف لهم [أي المهدي لأتباعه] كتاباً سماً بالقواعد ، وآخر سماً بالامامة ، هما موجودان بأيدي الناس لهذا العهد » (147) .

وتكونت بهذه المؤلفات مدرسة مغربية في أصول الدين ذات صبغة أشعرية ، ونشط التدريس لهذا العلم ، والتأليف فيه ، بعدما كان مهجوراً مقبهاً معدوداً من البدع ، مأموراً في عهد المرابطين بتجافيه ، مشدداً على من وقع الشك في الميل اليه» (148) .

وقد قام على تنشيط هذه المدرسة ثلة من العلماء ، اهتمت بعضهم بمؤلفات المهدي خاصة ، وجنح بعضهم الآخر الى الاختصاص بما فيها من أشعرية ، فتوسع فيها ، ورجع بها الى أصولها ، وكأنا وقع اقتباسها من الحركة العامة في نشر مؤلفات المهدي لتأخذ طريقها نحو الشيوخ المستقل .

ونذكر من هؤلاء العلماء أبا الحسن علي بن محمد بن خليل الأشجيلي (ت 567 هـ / 1171 م) فقد تحدث عنه ابن صاحب الصلاة قائلاً فيه أنه كان علماً فاضلاً يتكلم في المجلس العالي مسترسلاً بالذاكرة متمهلاً على حسن أدب في المناظرة ، فإذا خرج منه تذاكر مع طلبة الحضر بما وعى من الخليفة من علم المهدي ،

(146) انظر : كتاب أخبار المهدي لليدق : 139-40 ( ط : باريس ) .

(147) ابن الخطيب - رقم الخلل : 80 وقد توفي ابن الخطيب سنة 776 هـ 1374 م .

(148) انظر : المراكشي - للمصنف : 236-37

(149) انظر ترجمته في : ابن صاحب الصلاة - لن بالامامة : 228 وما بعدها .

ويعين لهم ما ناله من العلم النبوي<sup>(150)</sup> ، وذكر أنه من بين الذين درسوا عليه ، ووصف مشهداً من مجلسه العلمي قائلاً : « لقيته بحضرة مراکش حرسها الله سنة ستين وخمسة ، وسمعت عليه قراءة التوحيد ، والعقيدة للباركة المسماة بالطهارة ، وكتاب أعز ما يطلب بقراءة الكاتب أبي عبد الله بن عميرة ، وكان إذا قرأ المذكور فصلاً عما ذكرته من العقائد شرح غامضها وفتح أفضلها على الطلبة »<sup>(151)</sup> .

ومنهم أبو عمرو عثمان بن عبد الله القيسي القرشي المعروف بالسلاجسي (ت 564 هـ / 1168 م)<sup>(152)</sup> تلميذ الأشبيلي ، كان بارعاً في علم الكلام متصبداً لتعليم عقيدة ابن تومرت ، وقد ألف في ذلك كتاباً سماه « العقيدة البرهانية » ، وقال فيه صاحب الجملوة أنه كان يلقب بمنقذ أهل فاس من التجسيم<sup>(153)</sup> ، ويمكن أن نقول في تعديل هذا التعبير المبالغ ما قاله الشيخ كتون : إنه « هو الذي على يده وقع تحول أهل فاس من الملعب السلفي في العقيدة إلى الملعب الأشعري تبعاً للتيار العام الذي اكتسح المغرب بأكمله في هذا الأمر نتيجة لدعوة ابن تومرت »<sup>(154)</sup> .

ومنهم أبو العباس أحمد بن عبد الرحمان بن الصغير الأنصاري (ت 559 هـ / 1163 م)<sup>(155)</sup> الذي نظم له عبد المؤمن بين طلبة الموحدين فتلقى مبادئهم ووسع في عقيدتهم وعلمها للناس ، فولاه عبد المؤمن قضاء غرناطة ، ثم قضاء أشبيلية<sup>(156)</sup> .

ومنهم أبو علي عمر بن ملك الرساوي الذي قال فيه الغبريني أنه كان أحلم وقته بعلم الكلام ، وكان محققاً له حصلاً لمعانيه كلياً أو جزئياً ، وكان أحفظ الناس

(150) ابن صاحب الصلاة - لن بالأملة : 228

(151) نفس المصدر : 229-30

(152) عالم في الكلام من أهل فاس ، من تلاميذ « العقيدة البرهانية » . انظر ترجمته في : ابن بشكوال - الصلاة : 205

وابن القاضي - الجملوة : 289

(153) ابن القاضي - الجملوة : 290 وانظر : عبد الله علي حلام : الدولة الموحدية بالمغرب : 305 ، والمنزني - العلوم

والآداب والفنون : 58-59 ، والحسن السالح - دفاعاً عن الثقافة المغربية : 172

(154) عبد الله كتون - التبرؤ المغربي ... : 1 / 121

(155) انظر ترجمته في : ابن الخطيب - الأحاطة : 1 / 67 وما بعدها

(156) نفس المصدر والصفحة .

بدقائق تفصيله ، وكان طريقه في ذلك كله على طريق الأقدمين مثل الجويني وأبي بكر بن الطيب الباقلائي<sup>(157)</sup> .

لقد كان هؤلاء الأصوليون وغيرهم<sup>(158)</sup> يسهمون في تنشيط الدور الذي قامت به مؤلفات المهدي في تعريف أهل المغرب بالأشعرية وإقناعهم بها مذهباً عقدياً ، حيث رجعوا إلى أعلامها ، من أهل المشرق يتعمقون بأرائهم وتصانيفهم في شرح ما ورد في مؤلفات المهدي منها كما أشار إليه الشاعر أبو عبد الله محمد بن حبوس (ت 570 هـ / 1174 م) في مدحه لعبد المؤمن بتشجيعه للعلم وأهله :

وسمعت كل مذاهب الحق التي ما أن ترى عن مقتضاها معدلاً  
وبصرت بالطوسي يفهق قوله وأبي المعالي مجملاً ومفصلاً<sup>(159)</sup>

وبما ساعد على نمو الدرس للآراء الأشعرية وسرعة انتشارها بين الناس من خلال الدرس لآراء المهدي عامة ، ما كان في مؤلفات المهدي من استقلالية لآرائه ذات الصبغة المهدوية عن آرائه ذات الصبغة الأشعرية ، فالأولى ضمنها كتاب الامامة ، ولم يوردها في سائر مؤلفاته إلا أن تكون إشارات قليلة ، بينما جاءت بعض الرسائل محضة للآراء الأشعرية مثل المرشدة ، وهو ما جعل الناس يتقبلونها ويقبلون عليها في منأى من الاحتراز الذي تسببه لكثير منهم الآراء المهدوية .

ولهذا العوامل كلها وجدت للآراء الأشعرية للمهدي طريقها إلى الاندماج في تيار الفكر الأشعري العام ، وجرى في نطق هذا التيار درسها والاقتباس منها ، والاستشهاد بها ، إلى جانب غيرها من آراء سائر أئمة الأشعرية ، على نحو ما قاله شارح عهد عبد الحق بن إبراهيم بن سبعين (ت 669 هـ / 1270 م) في حديثه عن العلم: «... والعلوم الضرورية هي سبعة علوم: أولها العلم بحدوث العالم

(157) الغزيرني - عنوان الدراية : 198 ، وفيه ترجمة للمرسلي .

(158) انظر بعض الأعلام الآخرين في : اللوني - العلوم والأدب والفنون : 58-59 . وعبد الله علي علام -

الدولة الموحدية في المغرب : 305، 306

(159) انظر : ابن العطنان - نظم الجبان : 135 ، والمقصود بالطوسي الغزالي ، وبأبي المعالي الجويني أمام الحرمين .

والعلم بوجوب صانعه ، والعلم بقدم الصانع ، والعلم بتوحيده ، والعلم بصفاته ، والعلم بتتزيه ، والعلم بجواز الرؤية ، وهذه العلوم عندها أبو اسحاق بن المرا [ استاذ ابن سبعين ت 610 هـ / 1210 م ] ، وأخير بوجوبها ، وأنها فرض على كل مسلم ، وذكر أبو المعالي وجوبها في الإرشاد ، وحكى فيها الاجماع ولم يعندها ، وقد ذكرها المهدي في بعض تواليفه ، وقال في أول ما أراد ذكره : « باب ما لا يسع جهله » ، وقد قرر سيدنا رضي الله عنه [ أي ابن سبعين ] عليها ( كذا ) في هذا الموطن : فائدة الأشعرية مجمعون على ذلك » ، فقد أجرى رأيي للمهدي في هذا القول ضمن رأي سائر الأشاعرة بما يفيد اسهامه الحقيقي في اثراء الأشعرية عامة ، ودوره الفعال في نشرها بربروع المغرب كافة .

### 3 - أثر عقيدة المرشدة في نشر الأشعرية بالمغرب :

لئن كانت مؤلفات المهدي عموماً هي العامل في انتشار الأشعرية بالمغرب لما كان من العناية بها وانتشارها بين الناس كما بيناه ، فإن واحداً من تلك المؤلفات هو الذي كان له الدور الأكبر في اشاعة الأشعرية بين أهل المغرب ، وكان له الأثر البالغ في تحويل التصور العقلي المغربي من تصور سلفي الى تصور يقوم على التأويل ، ونعني بهذا المؤلف عقيدة المرشدة ، فقد شاع ذكرها بين الناس عامتهم وعلمائهم ، وجرت بها الألسنة حفظاً وشرحاً ، وصارت على مر الأيام الخلاصة للتصور العقلي الذي تجري به الأذهان ويلقن للناس .

ولذلك فإننا نعتبر انتشار هذه العقيدة وتأثيرها المظهر المهم من مظاهر الأثر الأشعري لابن تومرت بالمغرب ، باعتبار أنها مؤلفة على الطريقة الأشعرية خالية من الآراء التي خالف فيها المهدي هذه الطريقة . وسنورد فيما يلي تعريفاً بهذه العقيدة ، ثم نخلص لبیان مظاهر انتشارها وتأثيرها في أهل المغرب .

#### أ - عقيدة المرشدة :

هي رسالة وجيزة لا تتجاوز الصفحتين (88) ، وسميت كذلك لأن افتتاحها

(160) رسائل ابن سبعين : 77-78

(161) انظر ما سبق في عرض مؤلفات المهدي : 150

كان بعبارة « أعلم أرشدنا الله وإياك . . . » فصار هذا الافتتاح علماً عليها ، وقد أطلق عليها هذا الاسم في عهد متأخر عن عهد المهدي وعبد المؤمن ، ذلك لأن عبد المؤمن لما أصدر مرسوماً يأمر فيه بأن يحفظ العامة هذه العقيدة ويهتموها ، عرفها بقوله : «العقيدة التي أولها : أعلم أرشدنا الله وإياك » ، ويبدو أنها عرفت بهذا الاسم في عهد متأخر لما كثر تداولها بين الناس ، فدعت الحاجة إلى أن يوضع لها علم تعرف به .

وقد حررت هذه العقيدة تحريراً بليغاً ، وعرضت فيها المسائل المتعلقة بالإيمان بالله تعالى ذاتاً وصفات ، دون أن تعرض لشيء من السمعيات ، أو شيء مما يتعلق بالامامة ، وجاءت هذه المسائل مرتبة على النحو التالي : وحدانية الله ، خالقيته المطلقة ، خضوع الخلق له ، أزلية وجوده ، تنزهه عن المكان والزمان ، تنزهه عن الشبه والمثيل ، قيمته ، علمه المحيط بكل شيء ، قدرته ، إرادته ، استغناؤه وحرته ، بقلوه ، مشيئته المطلقة وعدله وفضله ، سمعه وبصره . مع ملاحظة أن بعض المسائل وقع تكرارها أكثر من مرة . ونورد فيما يلي النص الكامل لهذه العقيدة .

« أعلم أرشدنا الله وإياك ، أنه وجب على كل مكلف أن يعلم أن الله عز وجل واحد في ملكه ، خلق العالم بأسره العلوي والسفلي ، والعرش والكرسي ، والسموات والأرض ، وما فيها وما بينهما ، جميع الخلق مقهورون بقدرته ، لا تتحرك ذرة إلا بأفئده ، موجود قبل الخلق ، ليس له قبل ولا بعد ، ولا فوق ولا تحت ، ولا يمين ولا شمال ، ولا أمام ولا خلف ، ولا كل ولا بعض ، لا يتخصص في اللعن ، ولا يمثل في العين ، لا يتصور في الوهم ولا يتكيف في العقل ، ولا تلحقه الأوهام والأفكار ، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ، ليس معه مدبر في الخلق ، ولا له شريك في الملك ، حي قيوم ، لا تأخذه سنة ولا نوم ، عالم الغيب والشهادة ، لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء ، يعلم ما في البر والبحر ، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ، ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في



كتاب ميين ، أحاط بكل شيء علماً ، وأحصى كل شيء عدداً ، فعال لما يريد ، قادر على ما يشاء ، له الملك ، والفضل ، وله العزة والبقاة ، وله المحكم والقضاء ، وله الأسماء الحسنی ، لا دافع لما قضی ، ولا مانع لما أعطی ، لا يرجو ثواباً ، ولا يخاف عقاباً ، ليس عليه حق ، ولا عليه حكم ، فكل نعمة منه فضل ، وكل نقمة منه عدل ، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ، لا يقال متى كان ولا أين كان ولا كيف كان ، كذا ، ولا مكان ، كون المكان ودبر الزمان « لا يتقيد بالزمان ، ولا يتخصص بالمكان ، لا يلحقه وهم ، ولا يكتفه عقل ، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » (163) .

ومن البين من نص هذه العقيدة أنها في جملتها وفي ظاهرها جارية على منهج الأشاعرة ومقولاتهم (164) ، وهو ما هيا لها القبول في نفوس الناس ، وجعل العلماء يقولون عليها بالدرس والشرح مطمئنين إلى صحتها وخلوها من الزيغ ، وهو ما عبر عنه الشيخ السنوسي أحد شراحها بقوله : « اجتمعت الأمة على صحة هذه العقيدة ولا غير (9) ، وأنها مرشدة رشيدة ، ولم يترك المهدي أحسن منها وسيلة ، نفعنا الله وإياك بعقد عقيدتها الجميلة » (165) .

#### ب - انتشار المرشدة وشيوعها :

إن وجازة المرشدة وبلاغتها ، وسلامتها من كل مخالفة ظاهرة للآراء الأشعرية ضمن لها اللبوع والانتشار ، وجلب لها العناية المتزايدة بالدرس والشرح سواء في عهد الموحدين أو بعدهم .

وكان المهدي نفسه يوليها عناية متزايدة بالتبليغ والتدريس ، ونرجح أن تكون

(163) هذا هو النص الذي ورد في مجموع أمز ما يطلب : 241-42 ، وهو أقدم النصوص ، ولا تختلف النصوص الواردة في مصادر أخرى عنه إلا في جزئيات قليلة ، انظر في ذلك التحقيق الذي قام به الشيخ كتون - عقيدة

المرشدة : 114-115

(164) للتأمل الفاحص قد يجد وجوهاً غفية من مسحة احتزالية وحزمية خاصة لما يتعلق بإقيات الصفات كما أشرنا إليه سابقاً ، وهو ما كان مدخلاً لتقدم بالغ فيه من قبل ابن تيمية كما سنراه .

(165) السنوسي - شرح للمرشدة : 7 ظ

من مؤلفاته الأولى حين نزوله ببلده اثر رحلته الى المشرق<sup>166</sup> ، فجاءت لذلك خالية من القول في الامامة التي يدوأن آراءه فيها لم تتضح لديه بعد ، ولم يصدع بها الا حينما انتقل الى تيمنل ، وهو ما يفهم من قول ابن خلدون متحدثاً عن نزول المهدي على قومه وتعليمهم العقيدة : « فنزل على قومه ، وذلك سنة خمس عشرة وخمسةائة ، وبنى رابطة للعبادة ، فاجتمعت اليه الطلبة والقبائل يعلمهم المرشدة في التوحيد باللسان البربري<sup>167</sup> » ، وهو ما يفيد أن المرشدة كانت أول ما باذر به المهدي في خطة الاصلاح العقدي التي كانت احلى اسمه في الاصلاح .

ولا شك أن امر عبد المؤمن من عامة الناس بحفظ المرشدة وفهمها<sup>168</sup> كان له دور فعال في انتشارها وذيوعها ، فكثير حفظها ، واقرئوها في المساجد ، وكثرت الشروح عليها ، وتتالى ذلك عبر القرون ، ويبدو أن العناية بها من قبل العلماء خاصة تزايدت بعد سقوط الموحدين ، حينما توطد الاندماج بين الآراء الأشعرية للمهدي وبين التيار الأشعري العلم ، وحينما توارت نزعة الاحتراز من الآراء المهدوية لما آلت اليه هذه الآراء من زوال .

ومن خلال ما عثرنا عليه من شروح للمرشدة تبين لنا أنها كانت تمثل محوراً دراسياً في مختلف الأزمان ، وفي مختلف المراكز العلمية بالمغرب ، بل وفي بعض مراكز المشرق أيضاً ، وهو ما سنبينه فيما يلي من خلال عرضنا للشروح التي وضعت عليها ، والأقوال التي قيلت فيها ، مرتبين حسب المراكز العلمية ، ولا يعني هذا أن سائر المراكز الأخرى لم تكن معتنية بها ، ولم يكن لها ذبوع فيها ، ولكن لم تتوفر لدينا معطيات عنها ، مع أننا نرجح أن تكون العناية بها جارية في كل المغرب كما يفيد التنوع في المراكز التي سندكرها تالياً .

### أولاً : في المغرب الأقصى :

كانت المرشدة متداولة بمدينة فاس ، يتناقلها العلماء بالرواية ، ويتناولونها

166) انظر : كتون - عقيدة المرشدة : 109

167) ابن خلدون - المعبر : 6 / 469

168) انظر ما سبق : 404

بالشرح كما ذكره أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن عبد التلمساني (ت 792 هـ / 1389 م) في قوله : «... وقد رويت هذه العقيدة عن الشيخ العالم المفتي سيدي أبي الحسن علي بن عبد الله البجلي بمدينة فاس ، ورويتها أيضاً عن الشيخ الزاهد الورع الأعرف سيدي أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الصنهاجي رحمة الله عليه» (77) .

وقد كتب عليها ابن عباد شرحاً سماه «الدرة المشيلة في شرح المرشدة» (77) ويقول في مقدمته : «... وبعد فللمراد من هذا الكلام شرح العقيدة المسماة بالمرشدة ، وهي وإن كانت سهلة العبارة واضحة الاشارة ، تحتاج الى ايضاح وبيان وزيادة فوائد حسان» (78) ، ويكتفي هذا الشرح صيغة صوفية خالصة ، وشارحه ممن ينزحون منزع التصوف» (79) .

وقد شرحها أيضاً في القرن الحادي عشر بيورك بن عبد الله بن يعقوب السملالي ، دون أن يضع لشرحها اسماً (80) ، وأكثره منقول عن الشارحين الآتي ذكرهما : الشيباني وابن النقاش كما ذكر هو نفسه ذلك في افتتاح شرحه حيث يقول : « وبعد فإني أقصد أن أشرك الامم المهدي في عقيدته المعروفة بالمرشدة بشرح مختصر يبرز معانيها لمن قصد فهمها مثلي ، ناقلاً عن شارحها أبي عبد الله محمد بن يحيى الشيباني الطرابلسي وأبي عبد الله الأموي المعروف بابن

(169) انظر ترجمته في : التيكلي - نيل الأبتاح ، 279 ، ودائرة المعارف الإسلامية : 1 / 333 (طالعشعب ) ، وهو لقب منصور ، تولى إمارة الفرويين مدة طويلة وله شرح على الحكم لابن عطاء الله الاسكندري ، ولد ونشأ برتبة بالأندلس ، ولقب بالتلمساني لقضائه مدة بتلمسان قبل هجرته الى فاس ، وقد ألف بول نوبا الخروجة عن ابن عباد سماها : ابن عباد الرندي .

(170) ابن عباد - الدرة للمشيلة : 4 ط .

(171) من هذا الشرح نسخ بدار الكتب الوطنية بتونس تحت أرقام : 14468 ، 14539 ، ويعطيه : 16359 . ومنها نسخة بالحزاة العامة بالرباط رقم 1059 ك بعنوان « الدرة للثمرة في شرح المرشدة » .

(172) ابن عباد - الدرة للمشيلة : 3 و .

(173) انظر من هذا الشرح ووصف خطوطه : سعد غريب - مرشدة ابن تومرت : 125

(174) هرتا على نسخة من هذا الشرح بخراتة ابن يوسف جراكش رقم 541 (مجموع ) بها 9 صفحات .

النقاش» ١٧٧ ، ولم يكن لهذا الشارح الا اضافات قليلة عن هذا المنقول ، ويبدو أنه ليس من أهل الكلام . وجاء في حاشية الشرح : « هذا ما رمته من بيان معاني العقيدة المرشدة ، وإبراز معانيها بعبارة مختصرة مفيدة . . . . . وكان الفراغ منه يوم الجمعة آخر صفر عام واحد وخمسين وألف » ١٧٨ .

### ثانياً : في المغرب الأوسط :

كانت المرشدة مقرومة بتلمسان متداولة بها . وقد وضع عليها شرحاً ١٧٩ العالم الشهير محمد بن يوسف السنوسي ( ت ٨٩٥ هـ / ١٤٨٩ م ) ١٨٠ بطلب من بعض أهل تلمسان كما يفيد قوله : « . . . . وبعد ، كسانا الله وليناك لباس التقوى ، وزحزحنا عنه عن نار الشهوات والهوى ، فإنك سألتني أن أقيد لك على كلام أبي عبد الله محمد الملهدي رحمه الله ونفع به في المرشدة ما يحلو سماعه ويروق حليته ونصوبه ، فأجبت الى ذلك مستعيناً بالله . . . . » ١٨١ .

وقد أكمل هذا الشرح بعض أصحاب السنوسي ، وهو ما يفيد قوله : « ولقد أحسن بعض أصحابنا بتكملة هذا المختصر ، وذلك أني وقفت على قوله : والانبيااء عليهم الصلاة والصلاة معصومون . . . لسفر شغلني عن تكميلته في الحال » ١٨٢ .

ولعل هذا الذي أكمله هو المسمى أبو زكريا يحيى بن الشيخ أبي حفص عمر ابن أبي بكر المشهور بالتنسي ثم الهنني ، وذلك لأنه ورد في آخر بعض النسخ من شرح السنوسي التعليق التالي : « كل ما وضع شرحاً لعقيدة المرشدة تأليف العبد

( ١٧٥ ) يورثك السبلي - شرح المرشدة : ٥

( ١٧٦ ) نفس المصدر : ٩

( ١٧٧ ) من نسخة من يدور الكتب الوطنية بفرنس رقم : ١٦٨٥٣ ، ٠٨٥٢٤ ( مجاميع ) ، وأخرى بالهزارة الملكية بالرباط

رقم ١٠٨٨٠ د ، وعلمت منه الشيخ الشافلي التيفر نسخة كما ذكر في تحقيقه للفرنسية : ٢١٠

( ١٧٨ ) مرعاهم تلمسان الشهير في غتلف الفنون وخاصة في العقيدة ومن أشهر مؤلفاته فيها العقيدة الكبرى للعروة

بأم البراهين ، انظر ترجمته في : ابن مريم - البستان : ٢٣٧

( ١٧٩ ) السنوسي - شرح المرشدة : ٧ ط

( ١٨٠ ) نفس المصدر : ٢٧ ر ، وقد جاء في نسخة مكتس في الورقة الأخيرة « وذلك أني وقفت على قول » وهو

الأصح ، لأن المرشدة ليس فيها قول في الأنبياء ومعصمتهم ، وإنما هو من تكميلات الشارح فنبهنا الى نفسه .

الفقير الى الله الغني به عما سواه ، للتشبيث بفضله وعصفوه ورحمته ، سائلاً منه رضاه ، الغريب<sup>(181)</sup> العربي يحيى بن الفقيه المرجولة فضل الله أبي حفص عمر بن أبي بكر المغراوي المشهور بالسبتي ( كذا ) ثم المحتاسي ( كذا ) لطف الله به ورحمه<sup>(182)</sup> .

ومما يؤكّد ذلك أن نفس هذا الشرح وردت نسبته الى نفس هذا الاسم على أنه مؤلفه مع اختلاف جزئي في اللقب يرجع الى تصحيف للناسخين ، وقد عثرنا على مخطوطة بخزانة الجامع الكبير بمكناس<sup>(183)</sup> جاء بطلالها : « الحمد لله وحده كما يجب لجلاله ، والصلاة والتسليم على محمد نبيه وآله وأصحابه وأزواجه وذرياته وسلم تسليماً ، هذا كتاب « الأنوار المينة لمعاني عقد عقيدة المرشدة [ كلمة غير مقروءة ] على حسبها أن شاء الله وتعالى ، وهو المستعان لا رب غيره ، تأليف العبد الفقير الى الله تعالى الغني به عن سواه المشتبب بفضله عفا عنه بمنه وكرمه أبي ذكريا يحيى ابن الشيخ المقر بذنبه أبي حفص عمر بن أبي بكر المشهور بالتسبي المهنئي غفر الله له ولجميع المسلمين<sup>(184)</sup> » .

فهذان الشرحان هما في الحقيقة شرح واحد كما يتبين بعد المقارنة بينهما ، ولكنه نسب الى السنوسي تارة كما في نسخ تونس والرباط ، ونسب الى التسبي كما في نسخة مكناس ، ولما كان الشرح ثابت النسبة الى السنوسي<sup>(185)</sup> ، أصبح الحل أن أصل الشرح من وضع السنوسي ، ووضع التسبي اكتمالاً له ، فنسب الى الأول باعتبار الأصل ، والى الثاني باعتبار الاكتمال<sup>(186)</sup> . ويمتاز هذا الشرح بتدقيقاته

(181) لها للغريبي .

(182) نسخة دار الكتب الوطنية بطنس رقم 08324 : 120 ط.

(183) توجد تحت رقم 339 وهاهنا أوراق ، وذكر الشيخ كنون أن عنده نسخة بغس الاسم والألف - عقيدة الرشدة :

112

(184) التسبي - الأنوار المينة : 1 و .

(185) تتفق النسخ الثلاث المذكورة أعفاً في نسبة الشرح للسنوسي ، وقد نسب اليه كل من التبكّي - ليل الابتهاج :

329 ، وابن مرهم - البستان : 247

(186) انظر : سعد غراب : مرشدة ابن تومرت : 128 ، إلا أن من القرائن التي أوردها على أن هذا التأليف مشترك

الكلامية الطريفة ، ولا غرو فإن مؤلفه من أساطين العقيدة بالمغرب .

وقد شرح المرشدة أيضاً من أهل تلمسان أبو عبد الله محمد بن أبي العباس أحمد بن إسماعيل بن علي الأموي المعروف بابن النقاش ، وسمى شرحه « الدررة المفردة في شرح العقيدة المرشدة » (187) ، وعرفه بقوله : « أشرح فيه ألفاظ العقيدة المذكورة على السبيل الظاهرة المأثورة من غير عدول على حد الاختصار ، ولا ميل إلى تطويل ولا اكثار » (188) .

وعما جاء في هذا الشرح دالاً على تداول المرشدة بين الناس وشيوعها فيهم قوله : « ولما كان من جملة ما وضع المهدي تقريباً لأفهام العامة ، وتيسيراً على الكافة العقيدة المختصرة المنتظمة الكلام ، الحسنة النظام ، المرتبطة المعاني ، المرسومة بالمرشدة ، بادر إلى حفظها وقراءتها جماعة الفقراء والعلماء الأخيار ، الذين اجتمعوا بتلمسان المحرومة على شيخهم وقلدتهم الشاب الأتقى الأعرف الصوفي السالك التماسك أبي عبد الله محمد بن الشيخ المبارك أبي زيد عبد الرحمن اليزناني معلم كتاب الله . . . . وكان رضي الله عنه من نسب طريقه إلينا ، وتمسك بطرفه بسلسلة

---

ما ورد في قائمة مخطوطات الجامع الكبير بمكناس في التصريف بهذا الشرح من عبارة « منسوبة للمستني المنيني (كذا) يحيى بن عمر ومن معه » . وفي الحقيقة فإن لفظة « ومن معه » إنما هي من وضع الم فهرس وليست موجودة بالمخطوطة ، وذلك إما اكفاء بوضع اسم صاحب المؤلفات من المجموع ( وهذا الشرح ضمن مجموع ) ، والاشارة إلى الباقين بكلمة « من معه » وهو ما جرت عادة هذا الم فهرس به ، وإما إيهاماً على قراءة الاسم الوارد في أول المخطوطة وقد ورد فيه خطأ صغير يوم بأن التأليف مشترك وهو سقوط كلمة « ابن » بعد اسم عمر وإثبات ولو مكناها فجهه الاسم كالتالي : « أبو زكريا يحيى بن الشيخ المقر بلدته أبي حفص عمر وأبي بكر للشهور بالمتني المنيني » ، والصحيح كما في النسخ الأخرى « ابن أبي بكر » .

(187) منه نستحسان بالمقارنة العامة بالباطرقم : 283 ق ، 2691 ك ، وأخرى بمقارنة الجامع الكبير بمكناس رقم : 425 . ونشير إلى أن الأستاذ سعد غراب ، ذكر هذا الشرح على أنه شرحان المؤلفين مختلفين هما : محمد بن العباس الأموي ابن النقاش ، ومحمد بن أحمد بن إسماعيل النقاش ( مرشدة ابن تومرت : 128 ) والصحيح أنه شرح واحد ، وأن فنوك الأسمين اسم واحد كما جاء في طالع الشرح : « قال الشيخ الفقيه الأجل القاضي الأعدل الخطيب الأستاذ المغربي الأكمل أبو عبد الله محمد بن الشيخ للمرحوم أبي العباس أحمد بن إسماعيل بن علي الأموي عرف بابن النقاش » ص 305 ، وأشار الشيخ للتوحي إلى أن من هذا الشرح نسخة بدار الكتب الناصرية بتفكروت : حفصوة وأبي درمة : 32

(188) ابن النقاش - الدررة المفردة : 305-306

امساندا ، وعمن أخذت بيده ، وانخرط في سلك الأخلايين عنا ، وفي جملة المتتمين الى طريقتنا ٥٥٥ .

وصاحب هذا الشرح من الذين يولون احتراماً كبيراً للمهدي ، حتى لكانه من المؤمنين به مهدياً كما يفيد قوله : « ان الامام المهدي رضي الله عنه كان من حزمه وحرصه على هداية الخلق واستمرار كلمة الحق ، أن سهل على الناس طرق الاستدلال ، ووضع تصانيف للعقائد رفعاً للاكتياس عليهم ، وبياناً للاشكال ، وكان يأتي كل قوم بلغتهم ، وكل طائفة من بلها ، حتى لقد رأيت له عقيدة باللسان البربري وبلصمودي ، ولم يزل رضي الله عنه حل ذلك الى أن اشتهرت الطريقة الدينية واتضحت الملة الحنيفية ، فجازه الله عن المسلمين خيراً ، وجعل سعيه في ذلك للاخرة ذخراً ، ورفع له به في الصالحين ذكراً بمجته وكرمه ٥٥٥ » .

وعلى الرغم من أن هذا الشرح ينتمي الى التصوف ، بل هو رأس طريقة كما يفيد قوله الآنف الذكر ، فإنه أجرى شرحه على الطريقة الظاهرة كما لاحظ هو ذلك ، فجاء شرحه كلامياً تظهر فيه الدقة وسعة الاطلاع على المذاهب والاقوال الكلامية .

### ثالثاً : في افریقیة :

كانت المرشدة معروفة بتونس ، متناولة فيها بالحفظ والدراسة وقد قام بشرحها أبو عبد الله محمد بن خليل السكوني ٥٥٥ ، وجاء في طالع هذا الشرح ٥٥٥ قوله :

(١٨٩) ابن الغضائى - الدررة المفردة : 305-306

(١٩٠) نفس المصدر : 305

(١٩١) ذكر الأستاذ سعد غراب بحكم تخصصه في البحث في آل السكوني أن هذا هو ابن أبي علي عمر السكوني صاحب حيون المناظرات ، وكان مفتياً في تونس في النصف الأول من القرن الثامن ، ورجح أن تكون وفاته سنة 749 هـ . كما رجح أيضاً أن يكون هذا الشرح من تأليف الأب أبي علي اعانة على مقولة ( نيلونا غير مفتحة ) بينه وبين حيون المناظرات . انظر : مرشدة ابن تومرت : 121 وما بعدها . ومقدمة تحقيق حيون المناظرات : 121 وما بعدها .

(١٩2) توجد منه نسخةان بدار الكتب بترنس رقم : 11273 و 16953 ( مجاميع ) ، ونسخة بخزانة جامع القرويين بفاس رقم 1362 ، وفيها أن المؤلف أبو عبد الله محمد بن خليل الليلي السكوني .

« هذا شرح عقيدة الشيخ المرحوم أبي عبد الله محمد بن عبد الله السوسي المكنى بلهدي ، المشهورة بالمرشدة للشيخ الفقيه أبي عبد الله محمد بن خليل نفعنا الله به » (١٩٩) . وميزة هذا الشرح أنه دقيق في إيراد المسائل الكلامية وتحليلها رغم اختصاره وصغر حجمه .

وبما يدل على عناية أهل تونس بالمرشدة أن أبا القاسم بن أحمد بن محمد البرزلي (ت 844 هـ / 1440 م) (٢٠٠) ذكرها في نوازل ، وأورد نصها كاملاً ، وقال فيها : « تواتر الخبر عن الامام المهدي الشريف رئيس الموحدين وأولهم في ذلك عقيدته المشهورة بالمرشدة . . . . وقد كثر حفظ هذه العقيدة لقلتها وبلاغتها » (٢٠١) .

كما كانت المرشدة معروفة ومتناولة أيضاً بطرابلس وهو ما وصفه أبو عبد الله محمد بن يحيى الشيباني الطرابلسي (٢٠٢) في شرحه على المرشدة : « العقيدة المعروفة بالمرشدة المنسوبة إلى الامام المهدي رحمه الله ، كثيراً ما يستعملها أهل الفضل من الصوفية ويقرؤونها من جهة التبرك في أذكراهم » (٢٠٣) .

ومن مظاهر العناية بها وضع الشروح عليها ، فقد شرحها المتصوف أبو عبد الله محمد بن يوسف الخراط كما ذكره الشيباني قائلاً « وقد كان الشيخ المتصوف الفقيه الزاهد أبو عبد الله محمد بن يوسف الصنهاجي عرف بالخراط وضع عليها شرحاً ، وكنت أنا متولي كتبه بعد أملاكه علي في علم أربعين وسبعائة » (٢٠٤) .

ولكن هذا الشرح قد ضاع في خضم الأحداث التي انتابت طرابلس في

(193) السكوني- شرح المرشدة : نسخة رقم 11273

(194) إمام المالكية بالغرب ، سكن تونس وانتهت إليه الفتوى فيها ، وكان ينتمى بشيخ الإسلام ، ارتحل إلى المشرق لفتح مصر بالقاهرة ، وهو من أشهر تلاميذ ابن عرفة . من مؤلفاته « جلع مسائل الأحكام بما نزل من القضايا للمفتين والحكام » .

انظر ترجمته في : ابن مريم - البستان : 150 ، وذاكرة للمؤلف الإسلامية : 7-47

(195) البرزلي - النوازل : 4 / 333 ، ظ 334 و .

(196) حاش بطرابلس أواسط القرن الثامن

(197) الشيباني - شرح المرشدة : 63 و .

(198) نفس المصدر : 63 و ظ .



منتصف القرن الثامن ، وانتهت بسيطرة النصارى عليها ، فكان ذلك داعياً للشيباني أن يضع شرحاً<sup>(199)</sup> عليها ، وهو ما ذكره في قوله : « ... فقطعه » [ شرح الخراط ] النصارى حين أخذهم مدينة طرابلس عام ستة وخمسين وسبعمائة<sup>(200)</sup> . . . ولا وقت لها [ المرشدة ] بمدينة طرابلس ولا بجهاتها على شرح فيما علمت مختصر نحو ثنائي ورقات في ربع البطق (؟) ، فحركني داعي القدر الى أن أضع عليها من الشرح ما حواه فهمي مع قصوره ، وأنقل عليها ما فتح به من كلام المتكلمين<sup>(201)</sup> .

وقد جاء هذا الشرح من أهم شروح المرشدة في دقته ، وما بنى عليه من المقابلة بين الآراء ، وما جرى عليه من الصبغة الجدلية ، ويبدو أن صاحبه واسع الاطلاع على علم الكلام ومذاهبه .

### ثالثاً : في المشرق :

لم تكن المرشدة متأولة شائعة بالمغرب فحسب ، بل طار ذكرها الى المشرق أيضاً ، وكانت معروفة مأخوذة بالدرس في الشلم خاصة منذ القرن السادس الى ما بعد القرن الحادي عشر .

الا أن شأنها بالمشرق لم يكن مثل شأنها بالمغرب من حيث القبول والرد ، بل قد أحدثت هناك - بحكم اختلاف المذاهب العقيدية - موقفين متعارضين إزاءها :

---

(199) توجد منه نسختان بملكتي الوطنية بباريس في نفس المجموع رقم : 5296 ، الأولى من الورقة 63 و 91 ط ، والثانية من 93 والى 101 ط كما توجد منه نسخة بخراتة الكتب الناصرية بتمكروت بالمغرب ثاني مجموع رقم : 2296 ، كما ذكر الشيخ للوني : حطوة ويلي درعة من خلال النصوص والآثار : 33 ( مقال بمجلة دعوة الحق المغربية السنة 16 ، عدد 2 و 3 سنة 1973 ) وحل هذا الشرح دراسة قصيرة في مجلة « هيريس » سنة 1950 ص 210-212

(200) في هذه السنة كانت طرابلس تحت حكم عائلة بني ثابت ، وفي عهد ثابت بن محمد تمكن الجنويون من الاستيلاء على طرابلس سنة 756 هـ ، 1355 م ، وأخرجهم منها وإلى قلبس أبو العباس أحمد بن مكى في نفس السنة . انظر : سعد خراب : مرشدة ابن تومرت : 129 ، وحسن سليمان عمود : ليبيا بين اللقي والحاضر : 156 ( ط القاهرة 1962 ) .

(201) الشيباني - شرح المرشدة : 63 ط .

أحدها حظيت فيه بالقبول تدريجاً وشرحاً وثناء ، وثانيها لقيت فيه الاعتراض والنقد والرفض ، وكان بين هذا وذاك حوار وجدل يتعلّقان بما إذا كانت هذه المرشدة صحيحة أو فاسدة ، وكلّ من الرفض والقبول يدلان على مدى انتشار هذه العقيدة وسيورتها بين الناس .

ومن الذين أقبلوا عليها واستحسنوا ما فيها أبو منصور عبد الرحمان بن محمد فخر الدين بن عساكر (ت 620 هـ / 1223 م) ، وقد كان يدرسها بالقدس بمدرسة قريبة من الحرم كما ذكره السبكي<sup>(202)</sup> ، وإنما أقبل ابن عساكر على هذه العقيدة وتدرّسها لصبغتها الأشعرية إذ كان من المتبعين للمذهب الأشعري .

ومنهم خليل بن كيكليدي العلائي (ت 761 هـ / 1359 م) فقد ذكر السبكي أنه نقل من خطه قوله : « هذه العقيدة المرشدة جرى قائلها على المنهاج القويم والعقد المستقيم ، وأصاب فيما نزه به العلي العظيم »<sup>(203)</sup> كما ذكر أيضاً أن العلائي أطال في تعظيم المرشدة والأزراء بمن نقلها واعتقد فسادها<sup>(204)</sup> . إلا أن العلائي كان متشككاً في نسبة هذه المرشدة إلى ابن تومرت ، فقد نقل عنه السبكي قوله في ذلك : « وقفت على جواب لابن تيمية سئل فيه عنها ، ذكر فيه أنها تنسب لابن تومرت ، وذلك بعيد من الصحة أو باطل ، لأن المشهور أن ابن تومرت كان يوافق المعتزلة في أصولهم ، وهذه مباينة لهم »<sup>(205)</sup> ، وبذلك يكون الإعجاب

(202) فيه شافعي ، كان إمام وقته في علمه ودينه ، درّس بدمشق والقدس ، ويخرج عنه كثير من العلماء ، وكان ملحد الفقوى ، توفي في رجب سنة 620 هـ ودفن بدمشق .

انظر ترجمته في : ابن خلكان - الوفيات : 3 / 135 ، والسبكي - الطبقات : 8 / 177 (ط : الحلبي) .

(203) السبكي - الطبقات : 5 / 70

(204) فيه شافعي محدث ، ولد وتعلّم بدمشق ، ثم أقام بالقدس مدرّساً . من تأليفه « المجموع للمذهب في قواعد المذهب » في الفقه الشافعي ، و« كشف الثقب عما روى الشيعان للأصحاب » .

انظر ترجمته في : السبكي - الطبقات : 10 / 35 (ط : الحلبي) .

(205) انظر : السبكي - الطبقات : 5 / 70

(206) نفس المصدر والصفحة

(207) نفس المصدر والصفحة

بالمُرشدة ودفاعه عنها نابعين من محاسنها الموضوعية غير متأثرين بنسبتها أو بما قيل فيها .

وكان السبكي من المستحسنين للمرشدة المثبتين لصحتها ، فقد علق عليها بعد ما أورد نصها كاملاً بقوله : « هذا آخر العقيدة ، وليس فيها ما ينكره سني » ( ٢٠٨ ) ، وجعلها في سياق واحد مع عقيدة له من انشائه ، وعقيدة لأحد بن محمد الطحاوي ( ت 321 هـ / 933 م ) ( ٢٠٩ ) وعقيدة لعبد الكريم بن هوازن القشيري ( ت 465 هـ / 1072 ) ( ٢١٠ ) ، وقال : إنها « مشتركات في أصول أهل السنة والجماعة » ( ٢١١ ) ، كما تعرض بالنقد الشديد لأولئك الذين رفضوا هذه العقيدة وهجنوها ، ونسبوا إليها الشؤم في استيلاء الفرنج على القدس ، وممارستهم الظلم والاذابة للمسلمين من المدرسة التي كانت تدرس فيها ، وقال في ذلك : إنه « من التعصب البارد ، والجهل القاسد ، وقد فعلت الفرنج داخل المسجد الأقصى المعظم ، فهلا نظر في ذلك نعوذ بالله من الخذلان » ( ٢١٢ ) .

وقد دافع السبكي أيضاً عن ابن تومرت ، ونفى التهم الموجهة إليه ، ومن ذلك قوله في رد تهمة الاعتزال : « . . . فاما دعواه [ أبي العلالي ] أن ابن تومرت كان معتزلياً فلم يصح عندنا ذلك ، والأغلب أنه كان أشعرياً صحيح العقيدة ، أميراً عادلاً ، داعياً إلى طريق الحق » ( ٢١٣ ) .

---

(208) نفس المصدر والصفحة

(209) أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي ، فقيه حنفي ، انتسب إليه رئاسة الحنفية بمصر ، ولد ونشأ بمصر ، وارتحل إلى الشام ، له رسالة في العقيدة ، ومن تأليفه « شرح معاني الآثار » في الحديث ، و« أحكام القرآن » و« المختصر » في الفقه .

انظر ترجمته في : ابن خلكان - الوفيات : 1 / 71

(210) هو شيخ خراسان في عهده في الزهد والعلم ، كانت ، اقلته بنيسابور وتوفي بها ، من مؤلفاته « الرسالة الفشرية » في التصوف ، و« التفسير الكبير » .

انظر ترجمته في : ابن خلكان - الوفيات : 3 / 205

(211) السبكي - مفيد النعم ومبيد التعم : 75

(212) السبكي - الطبقات : 5 / 70

(213) نفس المصدر والصفحة .

وفي القرن الحادي عشر كتب عليها شرحاً الشيخ عبد الغني النابلسي،<sup>214</sup> سماه بنور الأفتلة في شرح المرشدة<sup>215</sup>، وهو شرح جرى فيه صاحبه على الاختصار والبساطة، من غير مقارنة بأراء العلماء، وقد ذكر أنه انجزه في نصف يوم<sup>216</sup>، وهو ما يفسر ما اتصف به البساطة.

إلا أن هذا الشارح أخطأ في نسبة المرشدة، وجرى به الظن إلى أنها من تأليف أبي الليث نصر بن محمد السمرقندي (ت 373 هـ - 983 م) حيث يقول في طالع الشرح: «يقول الفقير عبد الغني النابلسي عامله الله بلطفه الخفي: هذا شرح لطيف على مرشدة الاعتقاد للإمام أبي الليث السمرقندي رحمه الله تعالى»<sup>217</sup>، ويعتبر هذا الخطأ صلياً لذلك الشك القديم في نسبة المرشدة للمهدي عند بعض أهل المشرق كما رأيناه آنفاً عند العلائي.

أما المعارضون للمرشدة الناقلون لها، فنجد من بينهم سيف الدين أحمد بن المجدد المقدسي، فقد ذمها وقبح فيها ونسب إليها الشؤم لفسادها، ومن بين ما قاله في ذلك: «لما دخلت بيت المقدس والفرنجة اذ ذاك فيه، وجدت مدرسة قريبة من الحرم، والفرنجة بها يؤذون المسلمين، ويفعلون العظائم، فقلت سبحانه الله، ترى أي شيء كان في هذه المدرسة حتى ابتليت بهذا؟ حتى رجعت إلى دمشق فحكى لي أن الشيخ فخر الدين بن عساكر كان يقرئ بها المرشدة، فقلت: بل هي المضلة»<sup>218</sup>.

(214) يرجع أنه عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني النابلسي المتوفي سنة 1143 هـ، وقد ذكر أنه كتب هذا الشرح سنة 1084 (ص 19)، انظر ترجمته في: للرافعي - سلك الدرر: 3/ 30 (ط مصر 1301).

(215) توجد منه نسخة بخطوطه بالخرزاة العامة بالرباط رقم 2414 ك (19 صفحة).

(216) انظر: النابلسي - نور الأفتلة: 19.

(217) هو الملقب بأمم الهدى، فقيه حنفي من الزهاد للتصوفين، له مؤلفات كثيرة في الفقه والحديث والزهدي والتفسير، منها «تفسير القرآن» و«بستان العارفين» في الزهد، و«للقدمة» في الفقه ورسالة في أصول الدين.

انظر ترجمته في: محمد بن عبد الحلي الكتوي: الفوائد البهية: 220 (ط مصر 1324).

(218) النابلسي - نور الأفتلة: 2.

(219) السبكي - الطبقات: 5/ 69-70.

وقد روى نفس هذا القول شمس السنين محمد بن أحمد الذهبي (ت 748 هـ - 1347 م) ، وكان هو أيضاً قادحاً في المرشدة كما يفيلده رد العلائي عليه وعلى ابن المجد معاً وهو ما ذكره السبكي في قوله : « وأطال العلائي في تعظيم المرشدة والازراء بشيخنا الذهبي ، وسيف الدين بن المجد ، فيما ذكره [ من أمر هذا الشؤم ] » .

وأكثر من تصليي للمرشدة وصاحبها بالنقد هو الامام تقي الدين أحمد بن تيمية (ت 728 هـ - 1327 م) فقد أصدر فيها فتوى بالاعراض عنها وعلم الاشتغال بها ، واستند في ذلك الى ما أخذ أخلها عليها ، ونواقص رآها مخلة بالعقيدة فيها ، وتطرق الى ذكر صاحبها مسنداً اليه تهماً كثيرة بالشعوذة والظلم واراقة الدماء ، وهذه الفتوى هي جواب عن سؤال رفع اليه في شأنها وشأن مؤلفها ، ونصه كالتالي : « سئل شيخ الاسلام . . . أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني . . . عن المرشدة ، كيف كان أصلها وتأليفها ؟ وهل تجوز قراءتها أم لا ؟ » .

أما المآخذ التي وردت في الجواب ، والاعتراضات التي وجهها ابن تيمية الى ما في المرشدة من المعاني ، فنلخصها فيما يلي :

- ما ورد فيها من اسناد الصفات السلبية لله تعالى في صيغة النفي : ليس كذا . . ليس كذا . . ، ووصف الله تعالى ببناء على ذلك بأنه وجود مطلق ، اثباتاً للتوحيد الذي سمي به صاحب المرشدة أصحابه « موحدين » ، وهو ملهوب

(220) من الاعلام المبرزين في الحديث والتاريخ ، مشتهر بالتحقيق ، تركياني الأصل ، ولد وتولى بدمشق ، وكانت له رحلة الى القاهرة وكثير من البلدان ، له مؤلفات كثيرة ، أشهرها في الحديث « تلكرات الحفاظ » وفي التاريخ « تاريخ الاسلام الكبير » وفي التراجم « سير اعلام النبلاء » .  
انظر ترجمته في : السبكي - الطبقات 9 : 97 ( ط الحلي )

(221) السبكي - الطبقات : 5 / 70

(222) وردت هذه الفتوى في مجموع الفتاوى لابن تيمية : 11 / 476 ، كما أورد نصها ضمن حراسة لاووست في مجلة معهد الآثار الشرقية : عدد 59-1960

(223) ابن تيمية - مجموع الفتاوى : 11 / 476

المفلسفة كابن سينا وابن سبعين وأشباههم من المعتزلة ، وخلوها من الاعتقاد الذي يذكره أئمة العلم والدين من أهل السنة والجماعة أهل الحديث والفقه والتصوف والكلام وغيرهم من أتباع الأئمة الأربعة ، هؤلاء كلهم متفقون على أن الله تعالى حي عالم بعلم قادر بقدرة .

- لم يرد فيها إثبات الرؤية لله تعالى ، والله تعالى قد أثبت الرؤية لنفسه بما لا يدع مجالاً للشك فيها .

- لم يرد فيها ذكر الايمان برسالة النبي ﷺ ، ولا باليوم الآخر ، ولا بما أخبر به النبي ﷺ من أمر الجنة والنار والبعث والحساب وفتنة القبر ، والحوض ، وشفاعته النبي ﷺ لأهل الكبائر ، فهذه أمور اتفق المسلمون عليها ، وتعود العلماء على ذكرها في العقائد المختصرة ، أما المرشدة فلم تحتو على شيء من ذلك .

- ما ورد في طالعها من أنه يجب على كل مسلم أن يعلم ما فيها ، وقد اتفقت الأئمة على أن الواجب على المسلمين ما أوجبه الله ورسوله ، وليس لأحد أن يوجب على المسلمين ما لم يوجبه الله ورسوله .

- ما ورد فيها من القول بأن الله قادر على ما يشاء ، ومذهب المسلمين أن الله على كل شيء قدير شامه أو لم يشأه .

وبناء على هذه المأخذ ، فإنه لا حاجة لأحد من المسلمين الى تعلمها وقراءتها ، ولا يجوز لأحد ان يعدل عما جاء في الكتاب والسنة ، واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها ، الى ما أحدثه بعض الناس مما قد يتضمن خلاف ذلك ، وليس لأحد أن يضع للناس عقيدة ولا عبادة من عنده بل عليه أن يتبع ولا يبتدع .

وعلى الرغم مما في بعض هذه المأخذ من حق مثلاً يورحى به ظاهر المرشدة من نفي الصفات ، ومثل اغفال ما يتعلق بالنبوة واليوم الآخر ، فإن نقد ابن تيمية بصفة

---

(224) انظر : ابن تيمية - مجموع الفتاوى : 11 / 476 وما بعدها ، وقد ذكر انه ألف كتاباً كبيراً في الرد على المهدي وملعبه .

عامة كان يتصف بالعنف ، ولا يخلو من تحكم في بعض الأحيان ، وهو شأنه في نقده للمخالفين للوجهة السلفية .

ويتضح مما تقدم أن الخلاف في المرشدة بين قابل ورافض إنما هو من أثر الخلاف بين الأشاعرة والحنابلة الذي كان مستشرياً في الشام على الأخص ، فقد انحاز الأشاعرة إليها مثل العلائي وابن عساكر والسبكي ، لما تحمله من نفس أشعري غالب ، وانحاز الحنابلة ضدها مثل ابن المجد والذهبي وابن تيمية ، ولا نعدو الحقيقة إذا قلنا إن الموقفين قبولاً ورداً كانا يستمدان جزءاً من قوامها من نفس هذا الخلاف بين الأشاعرة والحنابلة ، وهما يدلان على أي حال على مدى انتشار المرشدة وتداولها بين الناس من جهة ، ومدى التحامها مع الفكر الأشعري العام ، وأسماها في رواجه وانتشاره من جهة أخرى .

ولا يفوتنا أن نلاحظ من خلال ما تقدم من مظاهر العناية بالمرشدة ، أن انتشارها والعناية بها شرحاً وتدریساً وخاصة في المغرب كان أكثر بروزاً في الأوساط الصوفية ، فقد كانت متداولة بينهم جارية بالحفظ على الستهم ، وهو ما ذكره على وجه التصريح كل من ابن النقاش والشيثاني ، حيث يقول الأول : « . . . . . بادر الى حفظها [ أي المرشدة ] وقراءتها جماعة الفقراء والعلماء الأخيار الذين اجتمعوا بتلمسان المحروسة على شيخهم وقدمتهم الشاب الأتقي الأعراف الصوفي السالك الناصك أبي عبد الله محمد بن الشيخ المبارك . . . . » ، ويقول الثاني : « رأيت العقيدة المعروفة بالمرشدة المنسوبة الى الامام المهدي رحمه الله كثيراً ما يستعملها أهل الفضل من الصوفية ويقرؤنها من جهة التبرك في أذكارهم » . كما أن الكثير من عثرنا عليهم من شراحها كانوا من كبار المتصوفة مثل ابن عباد والسنوسي وابن النقاش والخراط ، وإن كانت شروحهم التي بين أيدينا تختلف فيها النزعة الصوفية ظهوراً وخفاء كما ذكرناه سابقاً .

(225) ابن النقاش - الدرة المبردة : 305 .

(226) الشيثاني - شرح للمرشدة : 63 .

ويمكن أن نفسر هذا الرواج للمرشدة بين الصوفية بأمريين : الأول ، الانتشار الواسع للتصوف بالمغرب بعد القرن السادس ، وقشوه بين العلماء والعامة ، واقتترانه مع الأشعرية بفعل تأثير الغزالي الذي جمع بين التصوف والأشعرية ، وكان لكتابه الإحياء رواج كبير بالمغرب فأقبل المتصوفة على المرشدة ضمن إقبالهم على الأشعرية . والثاني : أن للمتصوفة غيا يبلوالم يكن موقفهم من ابن تومرت متصفاً بالاحتراز الذي فخله عند غيرهم ، وهو عا يثبته تنويه شراح المرشدة منهم به كما مر ذكره ، ويبدو أن قوله بالامام المهدي الذي يجب أن يتبع ، وقولهم بالشيخ الذي ينبغي أن يقتدى به ، وأن « من لا شيخ له فشيخه الشيطان » كانت نقطة تقارب بينهما أثمرت هذا الاقبال من قبل المتصوفة على المرشدة .

وننتهي أخيراً إلى القول بأن الآراء العقلية لابن تومرت كان مصيرها في المغرب ، وأثرها في أهله خاصصين لطبيعة الآراء من جهة ، وطبيعة البيئة الثقافية المغربية من جهة أخرى ، فتلك الآراء التي تحمل البلرة الامامية كانت لغرابتها عن البيئة السنية المالكية آيلة شيئاً فشيئاً إلى الزوال حتى لم يبق لها أثر يذكر ، أما تلك التي تحمل النفس الأشعري فقد وجدت في هذه البيئة من أسباب الحياة ما أزهت به ، فأسهمت في إثراء الجانب العقلي في الحياة المغربية ، والتحمت أخيراً بالتيار الأشعري العام الذي جرت به هذه الحياة وتواصلت إلى اليوم .

(227) انظر في ذلك : سعد خراب- مرشدة ابن تومرت : 135 وما بعدها . ولا نوافق بهذا الصدد ما ذهب إليه الفرد بل الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي : 312، 286 ، ولترنو- اختفاء للمذهب للوحدي : 201 من أن التصوف النافخ في المغرب كان من عوامل اختفاء للمذهب للوحدي ، والحق أنه كان من عوامل بقاءه لا اختفاءه من حيث الاقتران بين التصوف والأشعرية من جهة ، والاقتراب بين الامامة ورواية الشيخ من جهة أخرى ، ولما وقع هذا الخلط بين الباحثين لقصرها للمذهب للوحدي على الجانب لللهوي فحسب ، والتغالل عن الجانب الأشعري .

(228) انظر في الأثر العقلي لابن تومرت بصفة عامة : سعد خراب- مرشدة للمهدي ابن تومرت : 107 ( وقد استغفنا منها استفادة كبيرة فيما يتعلق بالمرشدة خاصة ) ، وجيد الله كنون- عقيدة للمرشدة : 101 وما بعدها ، ولترنو- اختفاء للمذهب للوحدي : 193 والفرد بل - الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي : 279 وما بعدها ، وأحد عمود صبحي- في علم الكلام : 656-57



### III أثر دعوة ابن تومرت في العلوم العقلية :

لا نجد من بين مؤلفات ابن تومرت ما هو متمحض للعلوم العقلية كالفلسفة والمنطق وغيرها ، ولكننا نعثر في بعض مؤلفاته على مشاركة في بعض هذه العلوم ، خاصة تلك التي تصلح مسائلها مقدمات لقضايا عقيدية كمسألة الجواهر والأعراض<sup>229</sup> والجزء الذي لا يتجزأ<sup>230</sup> . وتدل مشاركته في هذه المسائل مع ما طبعت به مؤلفاته عموماً من طابع عقلي وحجاج منطقي ، على أنه كان أيام طلبه العلم بالشرق قد حصل طرفاً من العلوم العقلية من استاذة الغزالي ، أو من غيره ممن لم نحفظ لنا أسيادهم من اساتذة الفلسفة والمنطق وعلوم الحساب ، فتكونت له بذلك عقلية فلسفية منطقية لئن لم تظهر آثارها في تأليف مختصة في هذا المجال ، فإنها ظهرت في المنهج العلم لتأليفه ، والصبغة العامة لتفكيره القائم على المحاجة والجدل .

وقد كان لهذه العقلية التي حملها ابن تومرت تأثير في الحياة الثقافية العامة بالمغرب ، حيث حرك في أهله العلوم العقلية ، وكانوا أهل بادية ليس لهم عهد بهذه العلوم<sup>231</sup> ، وكانت الثقافة العامة تقوم على العلوم الثقيلة المتمثلة في الفقه خاصة كما بيناه سابقاً<sup>232</sup> . ويمكن أن نتبين بوضوح هذا الأثر الذي أحدثه ابن تومرت في مجال العلوم العقلية في ثلاثة مظاهر : نماء الفلسفة بالمغرب ، وانتشار المنطق ، وانتشار الجدل والمناظرة ، مؤكدين ما كنا قد أشرنا إليه من أن هذا التأثير وإن لم يكن تأثيراً مباشراً لمؤلفات المهدي ، فإنه من نتاج المنهج العقلي العلم الذي كان يلتزمه ويشر به ، والذي تبنه من بعده خلفاؤه ووضعه منهجاً للسياسة الثقافية العامة .

#### 1 - نماء الفلسفة بالمغرب :

لم يكن للفلسفة وجود يذكر بالمغرب قبل عهد الموحدين ، ذلك لأن الثقافة

(229) انظر : ابن تومرت - رسالة في المحدث : 299

(230) نفس المصدر : 212

(231) انظر : اليوسي - المحاضرات : 107، 74

(232) انظر ما سبق : 42 وما بعدها

الفقهية القائمة هناك كانت شديدة العداء لهذا اللون من الفكر ، ولكن الأندلس كانت أكثر انفتاحاً للتيارات الفلسفية بما تهيأ فيها من مناخ جديلي فرضه الاحتكاك بين المذاهب والأديان المختلفة التي تعايشت هناك ، وقامت بينها المناظرات التي اضطرت كل طرف للاقتباس من الفلسفة ما يقوي به الحجج والرد ، فكان ذلك منفذاً لعلوم الأوائل .

فلما ظهر ابن تومرت بمنهجه العقلي النقدي المقارن ، وصار هذا المنهج سياسة للدولة من بعده ، انفتحت الأذهان لتقبل العلوم الفلسفية ، وصارت هذه العلوم عنصراً من عناصر الثقافة المغربية .

وقد كان أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن من أكثر الموحدين تعلقاً بالفلسفة وتشجيعاً على انتحائها ، وذكر المراكشي في ذلك أنه بعد تعلم العلوم الشرعية والتبريز فيها « طمح به شرف نفسه وعلو همته الى تعلم الفلسفة ، فجمع كثيراً من أجزائها ، وبدأ بعلم الطب ، فاستظهر من الكتاب المعروف بالملكي أكثره مما يتعلق بالعلم خاصة دون العمل ، ثم تخطى ذلك الى ما هو أشرف من أنواع الفلسفة ، وأمر بجمع كتبها ، فاجتمع له منها قريب مما اجتمع للحكم المستنصر بالله الأموي » (233) .

والى جانب اشتغاله بالفلسفة وجمعه لكتبها ، حرص أيضاً على جلب الفلاسفة الى حاضرتة مراكش من مختلف الأنحاء ، وبالع في إكرامهم وتشجيعهم ، وحثهم على التأليف في علوم الفلسفة وشرح غامضها ، وتذليل صعابها ، ومن بين من جلب من الفلاسفة الفيلسوفان الشهيران أبو بكر بن طفيل ، وأبو الوليد بن رشد ، وقد أنجب ابن رشد بأول لقاء له مع أبي يعقوب يوسف بما يفيد تفضل هذا الأخير في الفلسفة وإطلاعه على دقائقها حيث قال كما رواه المراكشي : لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما ، فأخذ أبو بكر يشي علي بأشياء لا يبلغها قلدي ، فكان أول ما فاتحنى به أمير المؤمنين بعد أن سألني عن أسمى واسم أبي ونسبي ، أن قال : ما رأيهم في السماء ؟ - يعني

---

(233) المراكشي - للمصنف : 310

الفلاسفة - أقدية أم حادثة ؟ فأدركني الحياء والخوف ، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة ، ففهم أمير المؤمنين مني الروح والحياء ، فجعل يتكلم على المسألة التي سألتني عنها ، ويذكر ما قاله أرسطو طاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الاسلام عليهم ، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له .

وقد كان ما كتبه ابن رشد من تلخيص لمؤلفات أرسطو وشرح لها نتيجة لاهتمام يوسف بالفلسفة ، فقد اشتكى الى ابن طفيل من قلق عبارة أرسطو ، أو عبارة المترجم عنه ، فطلب هذا الى ابن رشد أن يلخصها ويقرب أغراضها من أفهام الناس متعللاً في صرف الأمر عنه بكبر سنه وانشغاله بخدمة الأمير . فكانت نتيجة ذلك شروح ابن رشد على أرسطو : الأكبر والأوسط والأصغر ، تلك التي كان لها بالغ الأثر في الفكر الفلسفي الأوروبي خصوصاً ، وفي الفكر الفلسفي عموماً .

ولما جاء أبو يوسف يعقوب المنصور سار في أول أمره على نهج أبيه في انتحال الفلسفة وتشجيع علمائها وتقريبهم منه ، إلا أنه طرأ عليه بعد ذلك حال من مجافاة هذا الفكر ، فهجى علوم الفلسفة ، وكتب الى الناس في مختلف البلاد بترك هذه العلوم جملة واحدة ، وأمر بالحرق كتبها سوى ما كان في الطب والحساب والنجوم ، وأبعد عنه ابن رشد لوشايات بلغته عنه تظهر ابتعاده عن الشريعة في أجزاء من تأليفه الفلسفية ، فأمر بإخراجه على حال سيئة من المهانة .

إلا أن هذه الأزمة لم تعطل بابي يعقوب ، فأعاد سالف عهده بالفلسفة وعلمائها ، وجنح الى تعلمها من جديد ، وأرسل يستدعي ابن رشد من الأندلس الى مراکش للاحسان اليه والعفو عنه ، فحضر إليها ، ولم يبق طويلاً حتى توفي بها .

(234) نفس المصدر : 314 وما بعدها

(235) نفس المصدر والصفحة

(336) انظر : المراكشي - للمعجب : 369 ، وابن علفوي - البيان للغرب : 202 ومحمد الرشيد ملين - عصر المنصور

للرحدي : 229-30

إنه يمكن القول بتأكيد أنّ الثورة الثقافية التي أعلنها ابن تومرت قائمة حل التحرر العقلي والمنهج النقدي ونيل التقليد ، كانت المنهج الصالح الذي لما فيه فكر فلسفي مغربي متميز الملامح ابتداءً بأبي بكر بن الصائغ المعروف بابن باجه (533 هـ / 1138 م) الذي شهد الثورة التومرتية ، وقضى جزءاً من حياته بالمغرب حيث توفي بفاس سنة 533 هـ ، وألف مجموعة من الرسائل في الفلسفة أشهرها «تليير المتوحد» ، ثم تدعّم هذا الفكر بابن طفيل الذي عاش في بلاط الموحدين وكان أحد مستشاريهم الثقافيّين فدفعهم من هذا الموقع الى تشجيع الفلسفة وأهلها ، ثم بلغ أوجه عند ابن رشد الذي عاش هو أيضاً في البلاط الموحدي وأنتج ما أنتج من الشروح الفلسفية بتكليف منهم كما مرّ بيانه .

ولم يكن ابن رشد متأثراً بالمنهج الفكري الموحلي فحسب ، بل إنه كان له تأثير بمنهج ابن تومرت وبعض آرائه مباشرة كما يبدو واضحاً في التقرّب بين العقل والشرع ، وفي نقد المنهج القائم على قياس الغائب على الشاهد . وقد بلغ ولم ابن رشد بلراء المهدي أنّه كتب شرحاً على عقيدته بقي ذكره ولكن فقد نصه ، واعتبر العهد الثقافي الجديد الذي أحدثه ابن تومرت ودعمه خلفاؤه من بعده عهداً وقع الشرور والجهالات التي خنقت الفكر الجامع بين الحكمة والشرعية ، وفسح المجال لهذا الفكر ووفر له سبل النمو والازدهار كما أكّد ذلك في فصل المقال قائلا : «وقد رفع الله كثيراً من الشرور والجهالات ، والمسالك المضلات ، بهذا الأمر الغالب ، وطرق به إلى كثير من الخيرات ، وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ، ورغبوا في معرفة الحق ، وذلك أنّه دعا الجمهور إلى معرفة الله من طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلّدين ، وانحطّ عن تشييب المتكلمين» .

(237) انظر ترجمته في: ابن خلكان - الوفيات : 4 / 429

(238) تفرّد بين ما ورد في فصل المقال ، ومنهجه الأدلة : 54 ، 62 وبين ما ورد في آخر ما يطلب : 29 ، ورسالة في الدليل على أن الشريعة لا تنبت بالعقل : 168 . وانظر في هذه المسألة : يحيى هويدي - تلويح فلسفة الاسلام في الفترة الأندلسية : 263 وما بعدها . وعبد عبد الجباري - المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس : 128 وما بعدها .

(239) انظر : ريتان - ابن رشد والرشدية : 87

(240) ابن رشد - فصل المقال : 67

إلا أن الاقبال على الفلسفة لم يصبح ظاهرة عامة في المغرب بل بقي محدوداً ضيق المجال (241) ، وظلت الروح العامة للثقافة المغربية تعارض هذا اللون من الفكر ، ولم تذكر المصادر أن بعضاً من أمراء الموحدين بعد المنصور اعتنوا بالفلسفة وشجعوا عليها ، بل على العكس من ذلك عرف بعضهم مثل المأمون بمعاداته الشديدة لها مما أدى به إلى قتل الفيلسوف الأندلسي ابن حبيب من أجل اشتغاله بها (242) .

وقد ظهر تيار معارض للفلسفة محذر منها فيما تؤدي إليه من الفساد والبعد عن الشريعة ، ولم يكن هذا التيار يشمل الفقهاء فحسب ، بل كان يضم أيضاً جملة من الأدباء والشعراء ، ومن بين هؤلاء ابن حيوس الذي سجل موقفه المعادي للفلسفة في قوله :

الدين دين الله لم يعبا بمبتدع ولم يحفل بضلة ملحد  
قالوا : بنور العقل يدرك ما وراء الغيب قلت : قلبي من الدعوى قد  
بالشرع يدرك كل شيء غائب والعقل ينكر كل ما لم يشهد (243)

ومن بين هؤلاء أيضاً أبو حفص الأغاثي الذي قال محذراً من الفلاسفة :  
« . . . إياكم والقلماء [ أي الفلاسفة ] وما أحدثوا ، فإنهم عن عقولهم حدثوا ،  
أتوا من الافتراء بكل أعجوبة ، وقلوبهم عن الأسرار محجوبة ، الأنبياء ونورهم لا  
الأغبياء وغرورهم ، عنهم يتلقى وبهم يدرك السؤل ، عالم الغيب فلا يظهر على  
غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول » (244) ، وقال في نفس هذا المعنى شعراً :

هذا كلام للهدي جامع فأصغ إليه أيها السامع  
الشرع للعقل هدى من يصل بينهما برهانه قاطع

(241) نثر في كتب التراجم على اشارات كثيرة إلى أن علماء في العهد الموحي وما بعده كان لهم اشتغال بالعلوم الحكمية الفلسفية ، ولكننا لا نجد بعد ابن رشد من بلغ فيها درجة الأبداع . انظر مثلاً : الفبري - عنوان الدراية : 187, 184, 145, 100 ، في ترجمة أبي العباس أحمد بن خالد ، وأبي الحسن الحارثي ، والأصملي ، وأبي العباس بن شميان .

(242) انظر : المنوني - العلوم والأدب والفنون . . . . . : 102

(243) نفس المصدر : 229

(244) نفس المصدر : 207

الشرع للعقل بلا مرية كالشمس للمعين سننى ساطع  
الشرع متبوع به يتلوي من ضل والعقل هو التابع (٢١٥)

ويمكن أن نقول من خلال ما تقدم عرضه أن المنهج العقلي الذي التزمه المهدي والموحدون من بعده ، كان من آثاره التفتح على العلوم الفلسفية ، فبرز فيها أعلام فطاحل مثل ابن طفيل وابن رشد ، إلا أن المناخ العلم بالمغرب لم يكن مساعداً على انتشار هذه العلوم على نطاق واسع ، فبقيت مقصورة على أحاد الأفراد وأدى ما لقيته من المقاومة إلى ضمورها شيئاً فشيئاً ، فلم يبرز فيها بعد ابن رشد من يستحق الذكر إلا أن يكون عمي الدين بن عربي الذي كانت وجهته أميل إلى التصوف الاشراقي منها إلى الفلسفة العقلية ، ولكن رغم هذا الضمور الذي آلت إليه الفلسفة بالمغرب ، فإنها تركت ثقافة فلسفية لم تكن معهودة من قبل ، وهي ثقافة تأبى إلا أن تعبر عن نفسها حتى على السنة أولئك الذين قاوموا الفلسفة مثل ابن حبوس الذي يقول في مدح عبد المؤمن :

بلغ الزمان يهديكم ما أملا وتعلمت أيامه أن تعدلا  
وبحسبه أن كان شيئاً قابلاً وجد الهداية صورة فتشكلا (٢١٦)

## 2 - انتشار المنطق :

لم يكن حال المنطق بالمغرب قبل عهد المهدي مخالفاً لحال سائر أجزاء الفلسفة ، فقد كان مجافى معرضاً عنه ، محدوداً من العلوم الضارة التي ينبغي الاحتراس منها والابتعاد عنها ، ولم يلق هذا العلم قبولاً حتى بالاندلس التي كانت أكثر قبولاً للفلسفة من سائر أنحاء المغرب الأخرى كما لاحظناه سابقاً ، وما يشهد بذلك ما قاله ابن حزم في كتابه « التقریب لحد المنطق » ، « لقد رأيت طوائف من الخاسرين شاهدتهم أيام عنفوان طلبنا وقبل تمكن قوانا في المعارف وأول مداخلتنا

(245) نفس المصدر : 231

(246) المراكشي - المحجب : 283 ، ولا يقول أن تبه إلى أن حديثنا عن الفلسفة لا يتناول إلا الآلهيات والطبيعات ، أما الطب وعلوم الحساب التي كانت معلومة من الفلسفة ، فإنها لقيت الأهتمام في العهد الموحي ، ولم تظهر مقاومة لها ، أنظر في ذلك : للزوني - العلوم والآداب والفنون ... : 103 وما بعدها وعبد الله حلي حلام - النواة للمرحلية بالمغرب : 369 وما بعدها .

صنوفاً من ذوي الآراء المختلفة كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجه بحث موثوق به على أن الفلسفة وحدود المنطق متافية للشريعة ٥٧٨ .

كما صور هذا الزهد في المنطق من قبل أهل الأندلس أبو الحجاج بن طملوس في قوله : « ان أهل زماننا يتفرون عنها [ صناعة المنطق ] ، ويرمون العالم بها بالبدع والزندقة ، وقد اشترك في هذا الأمر منهم دعاؤهم وعلماؤهم ، فلما رأيت هذه الصناعة غريبة ، وقع في نفسي أن أمتحن العلماء الذين القاهم في عصري هذا وأباحثهم عما عندهم فيها ، فلقيت من مشايخ العلماء عدداً كثيراً ممن يؤتمر لأمره ويوثق بقوله ومعرفته ، فسألتهم عنها ، وباحثتهم هل اطلعوا منها على شيء فلم أجد عندهم في أمرها الا ما عند الدهماء والعوام » ٥٧٩ .

ولما عاد المهدي من المشرق ، وكان قد تلقى العلم على الغزالي الذي أنفى في مقدمة كتابه المستصفى بأن من لا يعرف المنطق لا يوثق بعلمه ، وصار للغزالي ومؤلفاته قبول واسع عند أهل المغرب ، بدأت العناية بالمنطق تظهر عند العلماء على اختلاف تخصصاتهم بما فيهم الفقهاء ، اذ كان أبو حامد قد طوع المنطق للفقه ، وضرب الأمثلة والشواهد على مسائله من مسائل الفقه وألفاظه تقريباً له من الأذهان ، وایناساً للنفوس التي كانت معرضة عنه .

وقد صور ابن طملوس دور المهدي في هذه العناية التي بدأ أهل المغرب يولونها للمنطق ضمن دوره في نشر فكر الغزالي ومؤلفاته بالمغرب عموماً في قوله : « . . . ثم لم تكن تمتد الأيام الا قليلاً ، وجاء الله بالامام المهدي رضي الله عنه ، فبان به للناس ما كانوا قد تحيروا فيه ، وندب الناس الى قراءة كتب الغزالي رحمه الله ، وعرف من مذهبه أنه يوافقه ، فأخذ الناس في قراءتها وأعجبوا بها وبما رأوا فيها من جودة النظم والترتيب الذي لم يروا مثله قط في تأليف ، ولم يبق في هذه الجهات من لم يغلب عليه حب كتب الغزالي إلا من غلب عليه افراط الجُمُود من غلاة المقلدين ٥٨٠ » .

ويبدو أن المنطق وان كانت العناية به ظهرت منذ القرن السادس ، الا أن أخذ

(247) ابن حزم - الترتيب - حدود المنطق والمداخل اليه : 116-17

(248) ابن طملوس - للدخل لصناعة المنطق : 8

(249) نفس المصدر : 9

العلماء المخاربة به على نحو شامل لم يتحقق إلا في القرن السابع ، وهو ما يؤيده وصف ابن طموس الأنف الذكر لموقف أهل الأندلس من المنطق اذ هو من رجال القرن السادس ، كما أننا لا نعثر في تراجم علماء القرن السادس على أخبار كثيرة تدل على اعتنائهم بهذا العلم وتبريزهم فيه ، بل إن آثار المعارضة له والتكتب عنه بقيت إلى القرن السابع ، وهو ما نفهمه من قول العبدري في مؤاخذته لأهل مصر لتعاطيهم لعلم المنطق : « ... ومن الأمر المنكر عليهم ، والنكر المألوف للجم تدارسهم لعلم الفضول وتشاغلهم بالمعقول عن المنقول في أكابهم على علم المنطق ، واعتقادهم أن من لا يحسنه لا يحسن أن ينطق ، فليت شعري هل قرأه الشافعي ومالك أو هو أضاء لأبي حنيفة الحوالك ..... والذي دعا بعض الفضلاء إلى مطالعته هو اتقاء شره ، والحدار من غوائله ومكره » (250) .

ولكن مع هذه الاحترازاات من المنطق الباقية إلى القرن السابع ، عرف هذا العلم فشوا متزايداً بين العلماء ، وبرز فيه كثير منهم ، وألفوا فيه الكتب ، وأدخلوه في العلوم منهجاً لفهم التقرير والبرهان ، ومن أشهر من برز فيه من رجال القرن السابع محمد بن عبد الوهاب بن يوسف بن عبد القادر (ت 680 هـ / 1281 م ؟ ) الذي قال فيه الغبريني : « له علم بأصول الدين وأصول الفقه ومعرفة الحكمة ، وبراعة في علم المنطق وخصوصاً على طريقة المتأخرين ، ولم يكن في وقته أعلم منه بكشف الأسرار الذي وضعه الخونجي في علم المنطق وهو أعلم به من واضعه » (251) . ومنهم أبو علي منصور بن أحمد بن عبد الحق المشدالي (ت 731 هـ / 1330 م ) . ومنهم أبو محمد عبد الله بن محمد بن يحيى الأغياتي الذي « اشتهر وظهر في علم العربية والمنطق » (252) . ومنهم أبو الحسن علي بن مؤ من بن عصفور (ت 675 هـ / 1276 م ؟ ) الذي استخلم المنطق في توضيح مسائل النحو وتبويبها (253) .

وما يدل على انتشار المنطق بين العلماء في القرن السابع ما ذكره الغبريني

(250) العبدري - الرحلة : 130

(251) الغبريني - عنوان الدراية : 204 ، وانظر : التكتبي - نيل الأبحاج : 183

(252) انظر : نفس المصدر : 200

(253) نفس المصدر : 131

(254) نفس المصدر : 268



بصدد حديثه عن تعلمه لهذا العلم اذ يقول : « وأما علم المنطق فيقرأني على شيخنا أبي العباس بن خالد ، وعلى بعض الطلبة المجتازين على بجاية ، وقرأته على الطريقتين : طريقة الأقدمين أبي نصر الفارابي وغيره ، وعلى طريقة المتأخرين محيي الدين وغيره ، وعلى طريقة الأوسطين كابن سينا وغيره » 309 .

وبهذا الانتشار الواسع لعلم المنطق وجد طريقه الى الاختلاط بسائر العلوم الأخرى ، فأصبحت هذه العلوم كاللغز والنحو والفقه وأصوله تجري عليه في منهج تبويبها والاستدلال على مسائلها ، وشيئاً فشيئاً انقرضت نزعة المعارضة له ، وأصبح واحداً من العلوم التي يأخذها كل متعلم كما يأخذ الفقه والنحو وغيرها ، واندمج في سائر العلوم واندجت سائر العلوم به على نحو ما نراه عند ابن عرفة الورعسي ( ت 803 هـ / 1400 م ) في كتابه الحدود وفي مختصره الفقهي 310 . وكان السبب الأول في تحول أهل المغرب من رفض للمنطق الى قبوله المنهجية العقلية التي دعا اليها ابن تومرت .

### 3 - الجدل والمناظرة :

لم يكن الجدل والمناظرة رائجين بالمغرب قبل دعوة المهدي ، وذلك لأن هذين اللونين من النشاط الفكري يتولدان من تبين المذاهب وهو ما لم يكن متوفراً الا بالأندلس ، فقام هناك لون من الجدل كان ابن حزم الظاهري محوره الأساسي فما واجه به اليهود والنصارى مما يتعلق بالعقيدة ، وما واجه به المالكية مما يتعلق بالفقه . فلما جاء ابن تومرت وكان قد حلق بالشرق أساليب الجدل والمناظرة ، افتتح عهداً جديداً فيها بالمغرب ، بما قد ملرسه عملياً على نحو ما رأيناه في مناظراته الشهيرة للفقهاء بأضاحات 311 . وبما قد أحدث من وجهة في العقيدة والفقه مخالفة للمعهود ، فقد أحدث ذلك مناخاً صالحاً لنشوء الجدل والتناظر ، لما جد من تقابل في وجهات النظر استدعى من كل طرف من الأطراف المتعابلة أن ينتصر لوجهة نظره ويؤيدها بالحجج والبراهين .

(255) نفس المصدر : 309

(256) انظر : عيد للجيد التجار - صلة المنطق بالفقه المالكي كما انتهت اليه من ابن عرفة الورعسي : 95 وما بعدها

( ضمن كتاب : للمضى الأول لابن عرفة ، نشر وزارة الثقافة تونس 1977 ) .

(257) انظر ما سبق : 102 وما بعدها .

وقد نشطت حركة الجدل والتناظر في القرن السادس وما بعده ، وكانت تلور حول محاور أساسية ثلاثة : أولها للمبانيء الموحدية عموماً وما يقابلها من سلفية رافضة لها . والثاني للمالكية في مقابلة الحزمية التي وجدت تشجيعاً في العهد الموحلي . والثالث العقيدة الإسلامية في مقابلة المسيحية واليهودية .

ونذكر على سبيل المثال في المحور الأول ما وقع بين أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن وبين أبي بكر محمد بن عبد الله بن الجلد (ت 586 هـ / 1190 م) الذي قال غبراً عن مناظرة بينه وبين أبي يعقوب : لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب أول دخلة دخلتها عليه ، وجدت بين يديه كتاب ابن يونس فقال لي : يا أبا بكر ، أنا أنظر في هذه الآراء المتشعبة التي أحدثت في دين الله ، أرأيت يا أبا بكر المسألة فيها أربعة أقوال أو خمسة أقوال أو أكثر من هذا ، فأي هذه الأقوال هو الحق ؟ ، وأبنا يجب أن يأخذ به للقلد ؟ فافتحت أبين له ما أشكل عليه من ذلك ، فقال لي وقطع كلامي : يا أبا بكر ، ليس الا هذا - وأشار الى المصحف - أو هذا - وأشار الى كتاب سنن أبي داود - وكان عن يمينه ، أو السيف .

وفي هذا السياق أيضاً نذكر ما كان يقوم من مؤلفات متعارضة حول المذهب الموحلي انتصاراً ونقضاً ، فقد ألف أبو محمد عبد الله بن محمد بن زغبوش المكتاسي كتاباً في اثبات الهداية الموحدية استخرجه بالاستقراء من الكتاب العزيز . وألف الكاتب أبو الحسن عبد الملك بن إياس القرطبي كتاباً يطن فيه على حكومة الموحدين والمبانيء التي تقوم عليها ، وقد انتدب عبد المؤمن للرد عليه بعض الاعلام الذين عرفوا بقوة الحجة والتبريز في الجدل والمناظرة .

ونذكر في المحور الثاني ما أورده الغبريني من أمر أبي زكريا يحيى بن أبي علي الزواوي (ت 611 هـ / 1214 م) الذي ألف كتاباً في الرد على ابن حزم

(258) فيه ملكي من اشيلية ، عرف بسمة الحفظ ، تولى الافتاء والشورى بإشبيلية ، تتلمذ على أبي بكر بن العربي وأبي الوليد بن رشد ، وتعلم عليه ابن زرقون والحافظ أبو محمد القرطبي ، انظر ترجمته في : ابن الأثير - التكملة : رقم 825 (طلمويد) ، وابن فرحون - النيباج : 286 / 2 (طدول التراث)

(259) انظر : المراكشي - للمجب : 355-36

(260) انظر : المترني - المعلوم والأدب والفنون ... : 115 ، ويوسف أشباج - تاريخ الأندلس : 54 / 2

(261) انظر ترجمته في : الغبريني - عنوان الدراية : 135 ، (طالجزائر 1971) .

الظاهري سباه « حجة الأيام وقدة الأنام » ، فتعصب لابن حزم بعض الناس ورفعوا أمر الزواوي الى الخليفة عمراكش ، فأناب عنه للدفاع عن مؤلفه صاحبه أبا محمد عبد الكريم بن عبد الواحد الحسني (٢٢٢) . فلما ورد على أمير المؤمنين بمحضر الفقهاء ، عرض تأليف الزواوي ووجهة نظره في ابن حزم ومذهبه ، فأحسن العرض وأجاد ، فكان من قول الخليفة : يترك هذا الرجل على اختياره ، فإن شاء لمن وإن شاء سكت (٢٢٣) .

وقد ألف في الرد على ابن حزم جملة من العلماء نذكر منهم محمد بن أبي عبد الله بن محمد بن سعيد الأنصاري المعروف بابن زرقون (ت 621 هـ / 1224 م) (٢٢٤) الذي ألف في ذلك كتاب « الملل في الرد على الملل لابن حزم » (٢٢٥) ، كما ألف في الرد عليه أيضاً أبو محمد عبد الحق بن عبد الله الأنصاري (٢٢٦) .

أما في المحور الثالث فنذكر ما أورده صاحب المعيار من مجادلة طويلة وقعت بمرسية بين أبي علي الحسن بن عتيق بن الحسين بن رشيق (ق 7) وبين بعض القيسيين ، وقد دارت هذه المجادلة حول أحقية الاسلام فيثبتها ابن رشيق بالأدلة والبراهين ، ويظمن فيها القيسيون (٢٢٧) .

وقد تمت هذه الظاهرة بعد زمن الموحدين وتطورت ، فظهرت مؤلفات قيمة في الرد على اليهودية والمسيحية مثلت حركة قائمة الذات في الفكر الديني ، ومن هذه المؤلفات كتاب اسمه « السيف المملود في الرد على اليهود » وهو من وضع كاتب من سببة تحول الى الاسلام وتسمى بعبد الحق الاسلامي (٢٢٨) . ومنها كتاب اسمه

(262) انظر ترجمته في نفس المصدر : 216 ( نفس الطبعة ) .

(263) نفس المصدر : 216-17 ( نفس الطبعة ) .

(264) فيه ملكي حرف بالتعصب للمذهب ، واجه للرحليني في ابطالهم القيلس والزامهم بالنص . انظر ترجمته في :

ابن فرحون - الديباج : 2 / 260 ( ط . دار التراث )

(265) انظر : المتنبي - العلوم والأدب والفنون ... : 116 ، وابن فرحون - الديباج : 286

(266) انظر : المتنبي - العلوم والأدب والفنون ... : 116

(267) نفس المصدر : 251 ، وانظر : الوثائقي - المعيار : 11 / 118 وما بعدها .

(268) انظر : المتنبي - وروقت عن الخطبة للشريعة : 219

« رسالة السائل والمجيب ، وروضة نزهة اتلاديب » مؤلف مجهول الاسم الكامل وقد تسمى بمحمد وانتسب للأَنْصار ، واشتمل هذا الكتاب على وصف مجالس متعلقة وقعت بمدن الأندلس ، ودار فيها الجدل بين المؤلف وبين رهبان المسيحيين وفسلوستهم في مسائل متفرقة من العقيدتين الإسلامية والمسيحية (ص ٢٥٥) .

ويتبين من الناذج المتقدمة أن آراء ابن تومرت ومنهجه الجدلي أثمرت في المغرب حركة من الجدل والتناظر مشافهة وتالياً بين أصحاب الآراء المتقابلة . وقد ساهمت هذه الحركة في إثراء الحياة الفكرية بالمغرب .

---

(269) نفس المصدر : 220 وما بعدها .

## الفصل الثالث

### الأثر الأصولي الفقهي

لقد رأينا سابقاً كيف أن المهدي جعل من قضية التأصيل شغله الشاغل ، وهدف إلى أن يجعل نبذ التقليد لكتب الفروع ، والرجوع مباشرة إلى الأصول في استخراج الأحكام منهجاً للفكر الشرعي بالمغرب ، ووضع في سبيل ذلك عدة مؤلفات سواء على سبيل شرح هذا المنهج والتنظير له ، أو على سبيل وضع نماذج تطبيقية في أبواب من الفقه بنى فيها الأحكام على أدلتها مثلما ظهر بوضوح في رسالته في الصلاة .

وقد أصبح هذا المنهج من بعده واحداً من أهم المشاغل الثقافية لسياسة الموحدين ، عملوا على نشره وتعميمه بين الناس ، وأدخلوه في مجال التربية لتخريج الناشئة عليه . ولكن يبدو أن الأرض المغربية قد توطن فيها منهج الفروع ، وامتدت جلوره بعيداً في الأذهان ، مما كان حائلاً دون الظهور الكامل لهذا المنهج الأصولي بحيث يصبح منهجاً غالباً في الفكر الفقهي ، ولم يكن له من التأثير والرواج قدر ما أراد المهدي وخلفاؤه له ، وقدر ما بذلوا من جهد في سبيله ، ولكنه على أية حال كان له بعض الأثر إما بصفة مباشرة أو بصفة غير مباشرة ، وستبين فيما يلي هذا الأثر من خلال محورين أساسيين : الأول دراسة الأصول متمثلة فيما جد من الاعتناء بالقرآن والحديث وعلم أصول الفقه . والثاني الحركة الفقهية التي نشأت في عهد الموحدين ، وما كان فيها من محاولات للتأصيل ، وما وجد فيها من حوار بين الظاهرية والمالكية .

#### 1 - ازدهار دراسة الأصول :

إن منهج التأصيل في الفقه فيما يقوم عليه من الرجوع المباشر إلى القرآن

والحديث في استخراج الأحكام ، لا يمكن أن يصبح منهجاً مشمراً الا اذا توفر العلم بهذين الأصلين علماً يتناول كل ما يتوقف عليه الفهم الصحيح لمرادهما ، وكذلك العلم بالقواعد التي تمكن من استخراج الأحكام منها ، فذلك أساس من أسس هذا المنهج ، وشرط من شروطه .

ولذلك فإن ابن تومرت وأتباعه جعلوا ديدنهم في سبيل التمهيد للأخذ بمنهج التأصيل الاعتناء بالقرآن والحديث حفظاً ودراسة ، وجعلوا ذلك جزءاً أساسياً من سياستهم التربوية والثقافية ، وقد أثمرت هذه السياسة أن تزايد اعتناء أهل المغرب بالقرآن والحديث وعلومهما ، وانتشرت دراستهما بين الناس ، واتسعت فروعها وتعمقت مباحثها ، وشهدت ازدهاراً بعد القرن السادس لم تشهد من قبل ، وسنذكر فيما يلي جهود الموحدين في نشر دراسة الأصول ، ثم نذكر ما كان لتلك الجهود من ثمار .

#### أ - جهود الموحدين في نشر دراسة الأصول :

كان عبد المؤمن بن علي أول من وضع خطة المهدي في الاعتناء بالأصول حفظاً وشرحاً موضع التنفيذ الشامل ، فكان له هو ذاته شغف بالقرآن والحديث وتضلّع في علومهما ، وكان يلقي دروساً فيها في مجالس علمية تقام بمقر حكمه ، وقد أقام سياسته التربوية على أساس تعليم القرآن والحديث ، فكان يجلب « الصبيان الصغار الأسنان من أبناء أشبيلية وقرطبة وتلمسان الى حضرته العلية ليعلمهم ويحفظهم القرآن وحديث النبي ﷺ » (1) .

وكان أبو يعقوب يوسف على نهج أبيه ، ولعله كان أكثر منه تضلعاً في الأصلين ، حيث قال فيه المراكشي : « كان أكثر الناس علماً بالفاظ القرآن . . . صعب عندي أنه كان يحفظ أحد الصحيحين ، الشك مني أما البخاري أو مسلم ، وأغلب ظني أنه البخاري ، حفظه في حياة أبيه بعد تعلم القرآن » (2) .

(1) ابن القطان - نظم الجمان : 139 .

(2) المراكشي - المسجب : 328 .

ومن مظاهر اشاعته للاعتناء بالقرآن والحديث ، أنه أمر عماله بسائر البلاد أن ينشئوا حزباً من القرآن يقرأ يومياً بعد صلاة الصبح وصلاة المغرب ، كما أنه أمر العلماء بأن يجمعوا له جملة من الأحاديث فجمعوا له جملة وجلّوا بها إليه ، فكان يملئها على الناس بنفسه وكان كل واحد من الموحدين والسادة يحمله بلوح يكتب فيه الاملاء<sup>(3)</sup> .

ولما جاء أبو يوسف يعقوب المتصور واصل نفس السياسة التي كان عليها أبوه وجده . ومن ذلك أنه « أمر جماعة ممن كانوا عنده من العلماء المحدثين بجمع أحاديث من المصنفات العشرة ( الصحيحين والترمذي وسنن أبي داود ، وسنن النسائي ، وسنن البزار ومسنند ابن أبي شيبة وسنن الدارقطني وسنن البيهقي ) في الصلاة وما يتعلق بها على نحو الأحاديث التي جمعها محمد بن تومرت في الطهارة ، فأجابوه الى ذلك ، وجمعوا ما أمرهم بجمعه ، فكان يملئه بنفسه على الناس ، ويأخذهم بحفظه ، وانتشر هذا المجموع في جميع المغرب ، وحفظه الناس من العوام والخاصة ، فكان يجعل لمن حفظ الجعل السنني من الكساء والأموال<sup>(4)</sup> .

ومن مظاهر عنايته بالحديث أنه امتدح العلماء ورواة الحديث من مختلف الأمصار ، وأمرهم بتدريس حديث النبي ﷺ ، كما أنه أبدى عناية شديدة بطلبة الحديث ، فنالوا عنده حظوة كبيرة ، وكانوا أحب الناس إليه ، وقد قال فيهم يوماً في جمع من الموحدين : يا معشر الموحدين ، أنتم قبائل ، فمن نابه منكم أمر فزع الى قبيلته ، وهؤلاء الطلبة لا قبيل لهم الا أنا ، فمهما نلهم من أمر فانا ملجؤهم ، ولي فزعهم ، ولي يتسبون<sup>(5)</sup> .

(3) للتونسي - المعلوم والأدب والفنون . . . : 46 ، ونلاحظ أن هذه كانت عادة منذ عهد الهادي ، ولعل أبا يعقوب زادها تأكيداً وحرساً .

(4) المراكشي - للمعجب : 328 .

(5) كذلك ورد في النص ، وهي تسمة فقط ، ويتقصها سنن ابن ماجة أو للوطا .

(6) المراكشي - للمعجب : 355 .

(7) انظر : مجهول - الاستبصار : 210 .

(8) انظر : المراكشي - للمعجب : 356 ، وانظر ايضاً : ملين - حصر للمتنصور : 249 .

ونذكر في هذا السياق أيضاً ما كان عليه أبو العلاء المأمون من دأب على الاعتناء بالأصليين ، فقد كان حافظاً للحديث عارفاً بالقرآن ، حسن التلاوة ، ولم يزل سائر أيام خلافته يسرد كتب الحديث مثل البخاري والموطأ وسنن أبي داود . ولا شك أنه كان يأخذ رعيته في هذا الأمر بما يأخذ به نفسه .

وقد كان أمراء الدولة الحفصية التي تكونت بتونس فرعاً من فروع الموحدين يتجهون نفس منهج الموحدين في العمل على إغشاء العناية بالقرآن والحديث ، وقد أسسوا لتلك الغاية عدة مدارس . تعنى أساساً بدراسة علوم القرآن وعلوم الحديث ، وجلبوا إليها أعلاماً مبرزين في هذه العلوم مثل أبي بكر محمد بن أحمد بن سيد الناس البيمري (ت 659 هـ / 1260 م) ، وإذا أصبحت هذه المدارس بعد زمن من تأسيسها تدرس فيها أيضاً علوم الفروع والعلوم العقدية ، فإتينا في مبدأ أمرها كانت متمحضة لدراسة القرآن والحديث .

والى جانب هذه المدارس التي كانت تنهج منهج التوسع والتعمق في دراسات القرآن والحديث مما لا يقدر على متابعتها إلا الخاصة من العلماء وطلبة العلم ، عمل الحفصيون على تميم قراءة القرآن والحديث بالمسجد ، وربوا في ذلك أوقاتاً منضبطة ، وأحزاباً قلوة يحضرها خلق كثير من عامة الناس ويئل فيها القرآن الكريم آناء الليل وأطراف النهار وتقرأ فيها المسانيد ، وتروى الأحاديث .

ونذكر من ذلك ما أنشأه أبو عمرو عثمان الحفصي (ت 893 هـ / 1487 م)

(9) انظر السلاوي - الاستعصا : 1 / 200 .

(10) انظر في أعتناء الموحدين عموماً بالحديث : فولانجير - محمد بن تومرت : 40 وما بعدها .

(11) انظر في هذه المدارس : برونفيك - بعض ملاحظات تاريخية عن المدارس التونسية : 271 وما بعدها ، والطاهر للمعمرى - جلع الزيتونة : 81 وما بعدها .

(12) رواية حافظ للحديث نشأ يشيلية ، وبها أخذ العلم عن أبي العباس الرحيني وأبي عمران الزاهد وابن خروف النحوي ، ثم انتقل إلى بجاية وتولى الخطبة بجلسها الأعظم ، ثم انتقل إلى تونس فكانت له خطوة عند حاكمها المستمر بالله ، وتولى بها تدريس الحديث . انظر ترجمته في : الغبريني - عنوان الدراية : 246 وما بعدها .

(13) انظر : برونفيك - بعض ملاحظات تاريخية : 276 .

(14) محمد الحبيب بن الحوجه - الحياة الثقافية بالقرية : 48 .



من القراءة على المختمة بجامع الزيتونة قبل صلاة الصبح ، وقبل صلاة الظهر ، وقبل صلاة العصر . وما أسسه أبو العباس أحمد بن أبي بكر الحفصي ( ت 796 هـ / 1393 م ) من حزب السبع الذي يختم فيه القرآن كل يوم جمعة . وما رثيه أبو فارس عبد العزيز ( ت 837 هـ / 1433 م ) ، من حزب الترغيب والترهيب بعد صلاة العصر ، ورواية الصحيحين بين الظهريين ، وقد أوقفت الأوقاف الواسعة من أجل العمل على استمرار هذه الأحزاب والقراءات والقيام بها بدون انقطاع . »

## 2 - إزدهار دراسة الأصول :

إن هذما الجهد الذي بذلها الموحدون والحفصيون كانت ثمرتها تزايد العناية بالأصول وإزدهار دراستها وحفظها ، فبرز فيها علماء كثيرون ، وظهرت فيها مؤلفات كثيرة ، ولم يكن المقبولون على هذه الدراسة منحصرين في أتباع الموحدين والمؤمنين بمنهجهم الأصولي ، بل أقبل عليها العامة من العلماء وإن كانوا من المناهضين للموحدين ، حتى أنه لم يكن أن نعتبر من أهم ثمار آراء ابن تومرت الأصولية هذا الشيوع للدراسة الأصول والإقبال عليها .

ومن اشتهر في تفسير القرآن وعلومه أبو الحسن علي بن أحمد بن الحسن الحرالي ( ت 637 هـ / 1239 م ) الذي ابتدع علماً جديداً لقواعد التفسير ، فكان يلقي في التعليم قوانين تنزل في علم التفسير منزلة أصول الفقه من الأحكام ، وعلى تلك القوانين وضع كتابه المسمى « مفتاح الباب المغفل على فهم القرآن المنزل » . كما اشتهر في ذلك أيضاً عبد الجليل بن موسى الأنصاري الأوسي القصري ( ت 608 هـ / 1211 م ) ، وأبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمران

(15) انظر في ذلك : محمد بن الخوجه - تاريخ معالم التوحيد : 37 ، ومحمد الحبيب بن الخوجه - الحلية القضائية بالمرقية صدر الدولة الحفصية : 42 .

(16) عالم جامع زاهد برز في جملة من العلوم الشرعية والعقلية ، نشأ بمرآتش وكانت له رحلة إلى المشرق ، تولى التدريس وتأليف الكتب ، فكانت له جملة كبيرة من المؤلفات من أشهرها مفتاح الباب المغفل في التفسير والمقولات الأولى في المنطق ، وهما الراسي ، في الفرائض ، وتوحي بجماع من بلاد الشام . انظر ترجمته في : الفريدي - عنوان الدراية : 145 وما بعدها ، والتبكي - نيل الأبتهاج : 201 .

(17) انظر نفس المصدر : 146 .

المزدخني (ت 655 هـ / 1257 م) ، وأبو عبد الله محمد بن علي بن العابد الأنصاري الفاسي (ت 662 هـ / 1263 م) الذي اختصر الكشف للزخشري وحذف منه مسائل الاعتزال ، وأبو العباس أحمد بن فرتوت السلمي الفاسي (ت 660 هـ / 1361 م) الذي ألف في الأعلام المبهمة في القرآن كتابه « الاستدراك والاطمئنان » الذي استدرك فيه عل السهلي في كتابه « التعريف والأعلام بما أجهم في القرآن العزيز من الأساء والأعلام » .

كما اشتهر في الحديث وعلومه جملة من أعلام العلماء المحدثين ومن هؤلاء : أبو الخطاب عمر بن الحسن بن دحية الكلبي (ت 633 هـ / 1335 م) ، وكان يقول انه يحفظ صحيح مسلم كله ، وقد ارتحل الى مصر فامتحن علماءها حفظه بأن ذكروا له في أحد المجالس أحاديث بأسانيد حولوا متونها ، فأعاد المتون المحولة وعرف بتغييرها ثم ذكر الأحاديث على ما هي عليه من متونها الأصلية . ومنهم عبد الرحمان بن محمد الكوكلي (ت 623 هـ / 1264 م) . ومنهم أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن طاهر الحسيني الذي كان راوية للحديث ، حافظاً لمتونه بصيراً بعلمه ، عارفاً برجاله ، مشرفاً على طبقاتهم وتواريخهم . ومنهم أبو اسحاق إبراهيم بن محمد بن أحمد بن هارون المرادي الفاسي (ت 663 هـ / 1264 م) الذي كان أحفظ أهل زمانه للحديث وأذكروهم للتاريخ والرجال والجرح والتعديل ، ويقوم على الكتب

(18) فيه أصولي مفسر ، ارتحل إلى الأندلس فأخذ العلم بالشيعة وقربة ، من مؤلفاته أنوار الأبهلج في شرح الأحكام ، وله تفسير انتهى فيه إلى سورة الفتح . انظر ترجمته في : ابن القاضي - جولة الاقباس : 138 ، والكتاني - سلوة الأندلس : 2 / 38 .

(19) انظر ترجمته في : ابن القاضي - جولة الاقباس : 46 .

(20) انظر المتن - العلوم والأدب والفنون . . . : 44 وما بعدها وعبد الله كوتون - البرغ المغربي : 1 / 120 .

(21) انظر ترجمته في : الغبريني - عنوان الدراية : 228 وما بعدها .

(22) نفس المصدر : 230 .

(23) انظر ترجمته في - ابن يشكوال ، التكملة : رقم 1657 ( طبع جديد ) .

(24) انظر : المتن - العلوم والأدب والفنون . . . : 48 .

(25) انظر ترجمته في : ابن القاضي - جولة الاقباس : 84 . وانظر المصدر السابق : 48 ، وفيه تفصيل عن علماء الحديث في العهد الموحدي .

الخمسة قِيلاً حسناً ومنهم أبو محمد عبد الحق بن عبد الرحمن الاشبيلي ( ت 582 هـ / 1186 م ) صاحب الأحكام الكبرى في الحديث .

وكان الأمر بالفريقية في الاعتناء بالقرآن والحديث مثلاً كان بالمغرب الأقصى والأوسط ، فازدهرت علومهما ، وكثرت المؤلفات فيها .

ومن اعتنى بتفسير القرآن عناية بالغة عبد العزيز بن ابراهيم بن أحمد بن بزيعة ( ت 673 هـ / 1274 م ) الذي ألف تفسيراً جمع فيه تفسيري ابن عطية والزغشري . ومنهم أبو اسحاق برهان الدين ابراهيم بن محمد القيسي الصفاقي ( ت 742 هـ / 1342 م ) الذي ألف كتاباً في اعراب القرآن . ومنهم أبو عبد الله محمد بن محمد بن عرفة الورضي ( ت 803 هـ / 1400 م ) الذي ألف كتاباً في التفسير مشهوراً .

كما شهدت دراسة الحديث ازدهاراً بالغاً في العهد الحفصي وبرز في هذا الميدان فحول من العلماء الحفاظ . منهم أبو بكر بن سيد الناس الأتف الذكر ، فقد كان رواية حافظاً للحديث عارفاً برجاله وبأسانئهم وبشرايع وفاتهم ومبلغ أعمارهم ، وكان يقوم على البخاري قِيلاً حسناً ، وذكر أنه كان يستظهر عشرة آلاف حديث بأسانئها . ومنهم أبو عبد الله محمد بن حيان الشاطبي ( ت 635 هـ / 1237 م ) ، وقد كان رواية مكثرأ سباحاً وتقييداً . ومنهم شمس الدين أبو عبد

(26) فقه محدث ، اشبيلي الأصل ، ثم رحل إلى بعلجة واستوطنها ، وتولى بها القضاء والحظبة ، واشتغل بالتدريس : يَرُز في الحديث وألف فيه عدداً كبيراً من الكتب من أشهرها الأحكام الكبرى والأحكام الصغرى .

انظر ترجمته في : الغبريني - عنوان الدواية : 73 ، وابن فرحون - النديج : 2 / 59 ( طدار التراث ) .

(27) انظر ترجمته في : التتكي - نيل الابتهاج : 178 .

(28) انظر ترجمته في : نفس المصدر : 39 وما بعدها .

(29) انظر : الفاضل بن عاشور - التفسير ورجاله : 111 وما بعدها ( طونوس ) .

(30) انظر عن التفسير في للمعهد الحفصي : الطاهر المغموري - جامع الزيتونة : 44 وما بعدها .

(31) انظر : الغبريني - عنوان الدواية : 246 - 247 .

(32) ابن الحويج - الحجة الثغالية بفريقية صدر الدولة الحفصية : 65 .

الله محمد بن جابر بن محمد القيسي الوادآشي (ت 749 هـ / 1348 م) م .

ومما يدل على نفاق الحديث بتونس وانتشار دراسته ، وكثرة علمائه في القرن السابع ، ما علده العبدري في رحلته من علماء الحديث الذين أتصل بهم وأخذ عنهم أثناء مروره بتونس ، ومما قاله في ذلك : لقيت أبا عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن هارون الطائي القرطبي ، وقرأت عليه بعض الموطأ رواية يحيى بن يحيى وسمعت عليه بعضاً من صحيح مسلم ، ولقيت أبا جعفر أحمد بن يوسف الفهري اللبليي وجالسته أياماً فقرأت عليه جملة صلحة من أول كتاب الموطأ رواية يحيى بن يحيى وجميع كتاب الجامع م . ومما قاله أيضاً : لقيت أبا العباس أحمد بن محمد بن الغهاز (ت 693 هـ / 1293 م) م وسمعت عليه البخاري ودولاً كثيرة من الموطأ وصحيح مسلم وسنن أبي داود وجامع الترمذي م ، وقرأت على أبي القاسم بن حماد بن أبي بكر الحضرمي اللبدي (ت 688 هـ / 1289 م) م كثيراً من كتاب البخاري ، وقرأت عليه بعض كتاب الامام أبي عبد الله المازري م . ومما قاله في موضع آخر: ولقيت بتونس الشيخ الصالح الفقيه أبا يعقوب يوسف بن ابراهيم بن أحمد بن عقاب الجداامي ، فسمعت عليه أحاديث من الموطأ ومن جامع البخاري ومن سنن الدارقطني م .

(33) من أمة الحديث بالمغرب ، ولد ونشأ بتونس ، وكانت له رحلة طويلة إلى المشرق وإلى الاندلس ، من شيوخه بتونس ابن الغهاز ، ويحضر ابن جماعة ، له مؤلفات في الحديث . انظر ترجمته في : ابن فرحون - التتبع : 299 .

(34) انظر ترجمته في : الشيريني - عنوان الدراية : 300 .

(35) انظر ، العبدري - الرحلة : 42-43 .

(36) فيه ملائكي ضليح ، من أهل بلنسية ، فرحل إلى بجاية فتولى بها القضاء والحطبة ، ثم ارتحل إلى تونس فأصبح بها قاضي القضاة ، واشتهر بالعدل فاحبه الناس . وتوفي بتونس . انظر ترجمته في : الشيريني - عنوان الدراية : 129 . وابن فرحون - التتبع : 1 / 249 ( طحطا التراث ) .

(37) انظر ، العبدري - الرحلة : 241 .

(38) انظر ترجمته في : محمد مخلوف - شجرة النور الزكية : 192 .

(39) انظر ، العبدري - الرحلة : 244 .

(40) نفس المصدر : 271 .

وكانت دراسة الحديث تجري على منهج شامل ينحو منحى التوسع في المعاني والتعمق في البحث في كل ما يتعلق بالحديث المدروس من رجال ولغة وفقه وأخلاق وغيرها ، وقد وصف الغبريني الطريقة التي كان يدرس بها ابن سيد الناس فقال : « كان إذا قرأ الحديث يستند إلى أن ينتهي إلى النبي ﷺ ، ثم إذا انتهى الاستناد رجع إلى ذكر رجاله ، فيبدأ من الصحابي رضي الله عنه فيذكر اسمه ونسبه وصفته وتاريخ ولادته ووفاته ، ولا يزال يتبعهم واحداً فواحداً إلى أن ينتهي إلى شيخه فيقول : أما فلان شيخنا . . . ويلذكر ما ذكر فيمن تقدم ، ويزيد على ذلك بأنه لقيه ، وقرأ عليه كذا وسمع منه كذا ، وبعد الفراغ من ذلك يذكر لغة الحديث وعربيته ، ويتمرض لما فيه من الفقه والخلاف العالي ، وله فائقه» ورقائقه والمستفادات منه ، كل ذلك بفصاحة لسان ، وجودة بيان » .

وقد صاحب هذا الازدهار في دراسة القرآن والحديث وعلومهما ظهور الاعتناء بعلم أصول الفقه ، ولم يكن هذا العلم متداولاً بالمغرب قبل الموحدين كما ذكره ابن رشد<sup>(41)</sup> ، ولكن المنهج الأصولي الذي تبنته الدعوة الموحدية وسعت في تعميمه ، كان من ثماره توجه الناس إلى هذا العلم الذي لا يتأتى استخراج الأحكام من النصوص إلا بحلقة ، إذ هو الذي يضبط طرق وقواعد ذلك الاستخراج ، فهو من دعائم المنهج الأصولي الذي دعا إليه ابن تومرت .

وكان تأخر دخول هذا العلم إلى المغرب سبباً في تأخر نمضجه وظهور علماء مبرزين فيه ، ومؤلفات رائدة تدل على فحولة ، وتنطوي على ابتكار وإضافة إلى ما هو معهود ، وكأنما كان العهد الموحدي تمهيداً في هذا العلم لمرحلة تالية سيشهد فيها نمضجاً وابتكاراً .

وقد ذكرت المصادر بعض العلماء الذين اهتموا بهذا العلم وأقبلوا على دراسته وتدرسه والتأليف فيه ، ومن هؤلاء : أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الفهري

(41) كذا في الأصل ولعلها ونقلته .

(42) الغبريني - عنوان الدراية : 247 .

(43) انظر ما سبق ص : 52 .

الأصولي (ت 612 هـ / 1215 م) «» الذي كان له علم بالفقه والأصولين والخلافات والجدل ، وله تقييد على المستصفي لأبي حامد الغزالي «» . ومنهم الفقيه الأصولي أبو العباس أحمد بن خالد (ت 660 هـ / 1261 ك) «» الذي كان متحملاً لأصول الفقه وأصول الدين على طريقة الأئمة المتقدمين ، وكان لا يرى بطريقة فخر الدين الرازي في ادخاله طرقاً من المنطق في الأصولين «» . ومنهم أبو الحسن علي بن محمد ابن خليل الأندلسي المعروف بابن الأشبيلي (ت 567 هـ / 1171 م) الذي كان يقرر علم الأصول وعلم الكلام بفاس «» .

ويدل ما ذكره الغبريني في عرض مرويائه العلمية في أصول الفقه وسلسلة مستندا أن عدداً من أمهات الكتب في أصول الفقه كانت تدرس بالمغرب في القرن السابع مثل المستصفي للغزالي ، وكتب الباقلاني ومحمد بن الحسن بن فورك ، ومحمد بن ادريس الشافعي «» .

وفي افريقية كان الأمر مثل ما كان عليه المغرب : ولعل أول من برز في الأصول بها بعد الامام المازري أبو القاسم بن أبي بكر بن زيتون (ت 691 هـ / 1291 م) «» الذي كان أول من أظهر كتب فخر الدين الرازي في الأصول بتونس بأقراة هلا «» . ومن الكتب التي كانت متداولة بتونس في العهد الحفصي المستصفي للغزالي وأحكام الأحكام ومتهى السؤل لأبي الحسن علي بن أبي علي سيف الدين

(44) فقيه أصولي من أهل بجاية ، كانت له رحلة إلى المشرق ، تولى القضاء ببجاية والاندلس واستخلف براكش ، كان له إثناء وصفه مع أبي الوليد بن رشد ، وهو الذي كان سبب نجاة في هتته . انظر ترجمته في الغبريني - عنوان الدراية : 184 ، والتبكي نيل الأيتهاج : 228 .

(45) انظر الغبريني - عنوان الدراية : 186 .

(46) انظر ترجمته في نفس المصدر : 100 .

(47) نفس المصدر والصفحة .

(48) المتنوي - العلوم والأدب والفنون . . . : 58 .

(49) الغبريني - عنوان الدراية : 321-322 .

(50) فقيه أصولي من أهل تونس ، كانت له رحلتان إلى المشرق ، وبلغ في العلم درجة النظر والاجتهاد ، تولى قضاء افريقية ، وتوفي بتونس . انظر ترجمته في نفس المصدر : 114 ، ابن فرحون - النديج : 99 .

(51) انظر : ابن خلدون - المقدمة : 397 ، ابن فرحون - النديج : 99 .

الأمدي (ت 631 هـ / 1233 م) ، وكتاب مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب (ت 646 هـ / 1249 م) ، وكتاب التقيح لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي (ت 684 هـ / 1285 م) .

وقد شهد هذا العلم عهداً أكثر ازدهاراً بعد الموحدين وبلغ بالمغرب مرحلة النضج والابتكار وهي المرحلة التي يمثلها أبو اسحاق الشاطبي في كتابه الذائع الصيت المعروف بالمواقات .

وإذا كانت دراسة القرآن والحديث وعلم الأصول قد شهدت من الازدهار ونالت من العناية ما ذكرناه ، فماذا كان لها من دور في إثراء الحركة الفقهية بالمغرب وماذا كان لها من اثار في انتهاج الفقه نهج التأصيل في استخراج الأحكام ؟ ذلك ما سنحاول بيانه فيما يلي :

## II - الحركة الفقهية في العهد الموحد :

كان ابن تومرت والموحدون من بعده - كما سبقت الاشارة اليه - يهدفون من العناية بالأصول بالدرجة الأولى الى جعل العلم بها خطوة في سبيل التأصيل الفقهي ، وانشاء حركة فقهية تقوم على الاجتهاد من النصوص لا على تقليد كتب الفروع ، وقد أثمر هذا السعي منهم بعض الاثار ، يمكن أن نتيبته في مظهرين :  
فيلم محاولات للتأصيل الفقهي ، ونشوء حوار بين المالكية والظاهرية ، وسنحاول فيما يلي أن نبين الأثر الفقهي لدعوة ابن تومرت من خلال هذين المظهرين .

### أ - محاولات التأصيل الفقهي :

كان الحكماء الموحدون أنفسهم يقومون على تنفيذ التأصيل الفقهي إما بمباشرة من قبل العلماء منهم ، أو بلحث عليه والإلزام به في سياستهم الثقافية التربوية .  
وقد ذكرت بعض المصادر أن عبد المؤمن بن علي أمر بتحريق كتب الفروع ،

---

(52) انظر : الطاهر بن عاشور - اليس أصبح يقرب : 81 (ط تونس) 1967 والطاهر المعموري - جلع الزينة : 37 .

ورد الناس الى قراءة كتب الحديث واستنباط الأحكام منها ، وكتب بذلك الى جميع طلبة العلم من بلاد الأندلس والعدوة<sup>(53)</sup> . ولكننا لا نعثر على خبر بأن هذا التحريف قد تم فعلاً ما يدل على أنه ربما يكون تراجع في تنفيذه تهيباً من خطير الأثر الذي سيحدثه في النفوس<sup>(54)</sup> ، ولكن هذا العزم من عبد المؤمن يدل على أي حال على سياسته في اشاعة التأصيل الفقهي .

وكان أبو يعقوب يوسف على نفس سياسة أبيه في حمل الناس على التأصيل ، وهو ما تشهد به قصته مع أبي بكر بن الجدد حينما قال له : يا أبا بكر ، المسألة فيها أربعة أقوال أو خمسة أقوال أو أكثر من هذا ، فأي هذه الأقوال هو الحق ، وأيها يجب أن يأخذ به المقلد ؟ يا أبا بكر ليس الا هذا ، وأشار الى المصحف ، أو هذا ، وأشار الى كتاب سنن أبي داود ، أو السيف<sup>(55)</sup> .

ولما جاء أبو يوسف يعقوب المنصور أكد هذه السياسة وأظهرها بما لم يفعله أبوه وجده سواء بما سلكه في سبيل حمل الناس عليها من ضروب الالزام ، أو بما قام به هو نفسه من تأليف وتدریس بحققانها ويجريان عليها .

فقد أصدر أوامره برفض فروع الفقه ، وأن لا يفتي العلماء الا بالكتاب والسنة ، ولا يقلدوا أحداً من الأئمة المجتهدين المتقدمين ، بل تكون أحكامهم بما يؤتي إليه اجتهداهم من استنباطهم القضايا من الكتاب والحديث والاجماع<sup>(56)</sup> . ثم أمر في سبيل تأكيد ذلك بحرق كتب الفروع بعد أن يجرد ما فيها من القرآن والحديث ، فأحرقت منها جملة في سائر البلاد كملونة سحنون وكتاب ابن يونس ونواذر ابن أبي زيد القيرواني ومختصره ، وكتاب التهذيب للبرادعي وواضحة ابن حبيب وما جانسها ونحا نحوها ، قال المراكشي : لقد شهدت منها وأنا يومئذ بمدينة

(53) انظر : ابن أبي زرع - روض القرطاس : 124 ، والسلاوي - الاستقضا : 1 / 150 .

(54) انظر : المنوني - المعلوم والاداب والفنون . . . : 52 .

(55) للمراكشي - للمجب : 355-56 ، وانظر تمليقنا على هذا المعنى في ص : 332

(56) ابن خلكان - الفريجات : 7 / 11 .



فاس يؤتى منها بالأحمال فتوضع وتطلق فيها النار .

ويذكر المراكشي أيضاً أن المنصور توعد من يخوض في شيء من الرأي ( أي الفروع الفقهية ) بالعقوبة الشديدة ، وأورد صاحب بيتوات فاس أبو زيد عبد الرحمن الثاني أن الموحدين ( ويقصد المنصور ) أوقعوا المحن بنوري الفروع ، وقتلوه وضربوه بالسياط والزموهم الإيمان المخلطة من عتق وطلاق وغيرهما على أن لا يتمسكوا بشيء من كتب الفقه . ولم نعر في سائر المصادر الاخرى على ما يؤيد هذا الخبر مما يرجح لدينا أن يكون من المبالغات التي نشأت في سياق الطعن في الموحدين وتهجينهم .

وفي موازاة هذه الاجراءات القاسية ، التي اتخذها المنصور في حل الناس على التاصيل ، سلك مسلك التعليم على هذا المنهج والتأليف فيه ، وقد ذكر التاج بن حموية السرخسي الذي ارتحل أيام المنصور الى المغرب واتصل به اتصالاً وثيقاً كما نقله المقرئ في النسخ « أنه كان يجيد حفظ القرآن ، ويحفظ متون الأحاديث ويتقنها . ويتكلم في الفقه كلاماً بليغاً ، وكان فقهاء الوقت يرجعون اليه في الفتاوى ، وله فتاوى مجموعة حسبا حتى اليه اجتهاده ، وكان الفقهاء ينسبونه الى مذهب الظاهر ، وقد صنف كتاباً جمع فيه متون أحاديث صحاح تتعلق بالعبادات ، ساء الترغيب » ( 61 ) . ولعل هذا الكتاب أو بعضاً منه هو ما ذكره المراكشي في قوله : أنه أمر المحدثين بأن يجمعوا له أحاديث من المصنفات العشرة في الصلاة وما يتعلق بها ، فكان يمليه بنفسه على الناس ويأخذهم بحفظه .

وقد ذكرت بعض المصادر أنه ظهرت في العهد الموحدي طائفة من العلماء

---

( 57 ) المراكشي - للمعجب : 354-356 ، وانظر أيضاً : التوري - نهاية الارب : 22 / 277 ، ابن العباد - الشذرات :

4 / 321 ، والسلاوي الاستقصا : 1 / 182 .

( 58 ) المراكشي - للمعجب : 355 .

( 59 ) عن المتنبي - الموم والادب والفنون . . . : 33 .

( 60 ) انظر تعليقنا على هذه الاجراءات فيما يلي ص : 499

( 61 ) من عبد الله كنون - التبرغ المغربي : 1 / 125 .

( 62 ) المراكشي - للمعجب : 355 .

تنهج في الفقه هذا المنهج الموحد الأخذ بالتأصيل ، إلا أنه لا يتوفر ، لدينا من مؤلفات هؤلاء ما يسمح بتقويم صحيح لهذا التأثير بمنهج التأصيل وتحديد حجمه ، أضف الى ذلك ما وقع من خلط في الحديث عن هؤلاء بين الأخذ بطريقة الموحدين في التأصيل وبين الأخذ بالملذهب الظاهري ، بناء على ما حصل من وهم بأن الموحدين أدخلوا بالملذهب الظاهري كما ستراه .

ونشير أولاً الى أنه ظهرت في العهد الموحد مجموعة من التأليف في أحكام القرآن والحديث ، وهو ما يعتبر من مظاهر اتجاه الفكر الفقهي الى الأصول في استخراج الأحكام وهو الحلقة الرابطة بين دراسة الفقه وبين دراسة القرآن والحديث .

ونذكر من هذه التأليف ما وضعه ابن العربي من تفسير ذائع الصيت في أحكام القرآن نحاً فيه منحى الاستخراج الفقهي من الآيات التي تتضمن أحكاماً فقهية<sup>(64)</sup> .

وقد ألف في أحكام الحديث عبد الحق الاشيلي كتابيه الأحكام الكبرى ، والأحكام الصغرى ، وقيل انه ألف كتاباً في أحكام الحديث هو أضعاف الأحكام الكبرى<sup>(65)</sup> .

وقد استدرج القاضي الصقلي على الأحكام الكبرى لعبد الحق أحاديث كثيرة رأى أن صاحب الأحكام أغفلها وأنها أولى بالذكر مما أورده<sup>(66)</sup> ، وألف أبو عبد الله بن القطان نكتاً واستلحاقاً على الأحكام الصغرى<sup>(67)</sup> ، ولعل هذا هو الكتاب المنسوب اليه باسم « بيان الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام »<sup>(68)</sup> ، وتعقب

(64) ألف ابن العربي كتابه هذا في العهد الموحد ، وبهذا الاعتبار أورده في هذا السياق ، إلا أنه في الحقيقة لم يكن من تأثير الدعوة للوحدة ، لأن ابن العربي سبق للمهدي في الرحلة الى الشرق ، والتطلم على جلة علمائه المجهدين .

(64) الفريضي - عنوان الدراية : 74

(65) للزوني - العلوم والأدب والفنون . . . : 54

(66) الفريضي - عنوان الدراية : 74

(67) للزوني - العلوم والأدب والفنون . . . : 54

كتاب ابن القطان هذا تلميذه أبو عبد الله محمد بن يحيى بن صاف المواق ، كما شرح أحكام عبد الحق الامام المزدغني وسمى شرحه ، « أنواع الأحكام في شرح الأحكام » .

وعن ظهر من العلماء المتفقيين على طريقة التأصيل أبو الحسن علي بن محمد بن خيار البلنسي ( ت 605 هـ / 1208 م ) ، وأبو اسحاق ابراهيم بن أحمد بن هارون المعروف بابن الكباد ( ت 663 هـ / 1264 م ) ، وأبو الخطاب بن دحية الكلبي ( ت 633 هـ / 1239 م ) ، وأخوه أبو عمرو ( ت 634 هـ / 1231 م ) اللذان قال فيهما ابن خلكان انهما كانا مجتهدين يتتهجان منهج استنباط القضايا من الكتاب والحديث والاجماع ( م ) ، وعبد الله بن محمد بن عيسى التادلي ( ت 597 هـ / 1200 م ) ، ومحمد بن علي بن جبل الهمداني ( ت 601 هـ / 1204 م ) .

وظهر بتونس رجال نحو نفس هذا المنحى في الاستخراج الفقهي منهم ابن سيد الناس الاشيلي الذي استدعاه المستنصر الحفصي ليدرس بالمدرسة التوفيقية على طريقة التأصيل التي من أجلها أقيمت هذه المدرسة ، ومنهم أبو القاسم بن زيتون الذي كان يجري فقهه على النظر والاجتهاد .

ويبدو من عدد هؤلاء الفقهاء المؤصلين بالنسبة لعدد سائر الفقهاء الآخرين ، أن ظاهرة التأصيل الفقهي بتأثير الدعوة الموحدية كانت محدودة الحجم ، ولم تصبح ظاهرة عامة ، هذا مع اننا كما أشرنا اليه لم نقف على حقيقة هذه الظاهرة من خلال

(68) نفس المصدر والمقدمة

(69) انظر ترجمته في : ابن الأبار - التكملة : رقم 1917 ( طموريد ) .

(70) انظر ترجمتها في : ابن خلكان - الوفيات 3 / 448

(71) ابن خلكان - الوفيات : 7 / 11

(72) انظر ترجمته في : ابن الأبار - التكملة : رقم 2155 ، ( طموريد ) .

(73) انظر ترجمته في نفس المصدر : رقم 1719 ، وانظر في عموم هؤلاء الاعلام : القرنين - العلوم والآداب

والفنون . . . . 54 ، وعبد الله علام - الدولة الموحدية : 314

(74) انظر : النبرني - عنوان الدراية : 115

المؤلفات الموضوعية بهذا المنهج لتعرف مدى ما كانت عليه من العمق .

## 2 - الحوار بين المالكية والظاهرية :

إن مبدأ نبذ التقليد لكتب الفروع ، والرجوع في استخراج الأحكام إلى الأصول في حركة اجتهادية ، مبدأ التقت فيه دعوة الموحدين مع المذهب الظاهري ، وقد كان لهذا المبدأ من الأساسية في بناء كل منها ما جعله يظهر تقارباً واضحاً بينهما ، سواء فيما كان يرفعه كل منها من شعار نبذ التقليد والرأي ، واعتقاد الاجتهاد من النصوص ، أو فيما ظهر من تعاطف بين الملتزمين إليهما ، وهو ما كان منشأ خلط كبير بينهما أضحى سبباً في إصدار أحكام خاطئة من قبل كثير من المؤرخين والباحثين بأن الموحدين كانوا يتحلون للمذهب الظاهري ، ويتخلون له منهجاً في حركتهم الفقهية ، وأنهم كانوا معادين للمذهب المالكي عاملين على إزالته ومحوه من المغرب .

ولعل من أول من أصدر هذه الأحكام من المؤرخين ، وتابعه فيها كثيرون بعده عبد الواحد المراكشي ، فقد كان كثيراً ما ينسب الموحدين وبالأخص المنصور إلى الظاهرية ، ويصفهم بمعاداة المالكية ، ومن ذلك ما قاله فيه من أنه « كان قصده في الحملة نحو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة ، وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث ، وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده إلا أنها لم يظهره وأظهره يعقوب هذا »<sup>(75)</sup> . ومن ذلك ما قاله في ابنه إبراهيم من أنه « كان يذهب مذهب أبيه في الظاهرية »<sup>(76)</sup> .

وقال في هذا المعنى أبو زيد عبد الرحمان الثاني صاحب كتاب بيوتات فاس :  
إن ملوك الموحدين قد تحلوا بالمذهب المعروف لهم من انكار الرأي في الفروع الفقهية ، والعمل شرعاً على محض الظاهرية ، وجروا على ذلك سنين بطول إيلاتهم إلى أن انقرضوا ، أولهم في ذلك مهديهم أول ملوكهم<sup>(77)</sup> . وقد تردد هذا القول عند

(75) لمراكشي - للمعجب : 255

(76) نفس المصدر : 389

(77) من للزني - العلوم والأدب والفنون : 51-52

عدد من المؤرخين وكتاب التراجم» .

وذهب في نفس هذا الاتجاه جملة من الباحثين المحدثين نذكر منهم الشيخ المنوني الذي بنى هذا الأمر بتأكيد بالغ ، حيث يقول : « الواقع أن مسألة الظاهرية ليست آتية من عبد المؤمن ثم يوسف فقط ، وإنما منشؤها الأصلي من ابن تومرت مؤسس الدولة الموحدية ، يدل لهذا ما أثبتته ابن الخطيب في شرح رقم الحلال ، أن ابن تومرت كان ينكر كتب الرأي والتقليد ، ومراد ابن الخطيب بهذا الإنكار أنه كان يتنحل المذهب الظاهري كما تنطق بهذا تخليعة الونشريسي في المعيار ( 2 / 361 ) للمذكور بالظاهري» . ويقول أيضاً معقّباً على ما ذكره ابن خلكان وتابعه فيه ابن العماد من أن يعقوب المنصور ألزم بالاجتهاد واستنباط القضايا من الكتاب والحديث والاجماع والقياس» : « ولا شك أن هذا غلط من ابن خلكان ومقلده نشأ من بعد الدار ، وإنما الذي أمر به يعقوب هو العمل بالمذهب الظاهري» .

ومن ذهب الى هذا الرأي أيضاً الاستاذ محمد عبد الله عثان الذي يقول : « وقد حل الخليفة المنصور الناس على اعتناق المذهب الظاهري ، والتزام الأحل بالظاهر من القرآن والحديث . . . ونستطيع القول ان المذهب الظاهري غذا هو المذهب الرسمي في عهد المنصور» .

وقد اعتمد اللداهيون الى هذا الرأي في تأكيد وجهتهم على ثلاثة أمور حسبها أدلة على ظاهرة الموحدين ومغاداتهم للمالكية : أولها ما ذهبوا اليه من إنكار الرأي

---

(78) انظر مثلاً : ابن العماد - الشذرات : 4 / 321 ، وفكر المنوني في المصدر السابق : 50-51 أن ذلك ورد أيضاً في التكملة ، وقرائين ابن جزى والفكر السلي ، والمعيار .

(79) المنوني - العلوم والآداب والفنون . . . : 50-51

(80) انظر : ابن خلكان - الوفيات : 7 / 11

(81) المنوني - العلوم والآداب والفنون . . . : 50

(82) عثان - عصر الرباطين والموحدين : 2 / 241 ، وانظر أيضاً : 1 / 209 ، وهو يعتبر أن الظاهرية لم تبرز إلا في عهد المنصور ويعتبر للمهدي جرى على المذهب للملكي ، انظر نفس المصدر : 1 / 216 ، ومن القائلين بظاهرة الموحدين محمد الرشيد ماين - عصر المنصور : 255 .

ونبذ الفروع والرجوع الى نصوص القرآن والحديث مثلما هو الحال عند ابن حزم .  
وثانيها ما كانوا عليه من رفع لسان ابن حزم وابداء التقدير له ، فقد « مر المنصور أيام  
أمرته بأونية من أرض شلب ، فوقف على قبر الحافظ أبي محمد بن حزم وقال : عجباً  
لهذا الموضوع يخرج منه هذا العالم . ثم قال : كل العلماء عيال على ابن حزم » (83) .  
وثالثها ما كانوا عليه من عداء لكتب الفروع المالكية ، وما قام به المنصور خاصة من  
تحريق لها ، وتهديد لمن يشتغل بها .

والحقيقة أن هذه المستندات ليست مؤهلة للحكم على الموحدين بأنهم كانوا  
على المذهب الظاهري . فالالتقاء مع الظاهرية في نبذ التقليد والرجوع الى النصوص  
ليس بكاف للحكم بانتحال الظاهرية ، لأن هذا المذهب يقوم بأسس أخرى غير  
هذا الأساس ، أهمها اعتماد الظاهر من النص ، وهو أساس لا يكون ظاهرياً من لم  
يعتمده ، ولم نجد عند الموحدين ما يشير الى أنهم أدخلوا به . وابداء الاحترام لابن  
حزم ليس بكاف للحكم بأنهم على مذهب ، فكثير ما يقع الاعجاب بامام من أئمة  
المخالفين . ومعاداة كتب الفروع المالكية وتحريقها وإن كان عملاً شنيعاً ، فإنه لا  
يدل على معاداة المذهب المالكي ، ولكنه يدل فقط على مناهضة المنهج الفروعى الذي  
جرت عليه تلك الكتب ، وأخذ أصحابها مسلماً في التقرير الفقهي .

وإذا ما تأملنا في المنهج الذي جرى عليه المهدي في تأليفه وتابعه فيه الموحدون  
من بعده ، ظفروا بعكس هذه الأحكام الأنفة الذكر .

فما فعله المهدي وواصله من بعده المنصور هو جمع مجموعة من الأحاديث في  
أبواب فقهية من العبادات خاصة ، وذلك بقصد أن يقع العمل بما فيها من الأحكام  
مباشرة دون واسطة من أقوال الفقهاء . ولا نعثر في كامل مؤلفات المهدي ، ولا في  
رسالة الصلاة خاصة باعتبارها عملاً فقهياً تجاوز ذكر الأحاديث والآيات الى بيان  
وجوه الاستدلال بها على الأحكام ، وثابت تلك الوجوه بالبراهين ، لا نعثر على ذكر  
لابن حزم أو أحد الظاهرية غيره ، ولا نجد ذلك النفس الظاهري الذي تحمل فيه

(83) للري - نفع الطب : 3 / 238

النصوص على ظاهرها ، كما لا نجد تطرقاً إلى آراء المذاهب والفقهاء إلا في مواضع نادرة . وإذا ما قارنا هذا المنهج بما جرى عليه ابن حزم من الاعتماد على الظاهر ، ومن إيراد كيف لآراء الفقهاء في موطن النقد أو موطن الاستشهاد ، تبين لنا مدى المفارقة بين منهج الموحدين وبين منهج الظاهرية .

وعما يدل أيضاً على أن الموحدين لم يكونوا ظاهرياً ما قاله السرخسي الذي خبر المنصور عن قرب في النص الذي ذكرناه آنفاً<sup>84</sup> من أن « له فتاوى مجموعة حسباً أدى إليه اجتهاده » فالعبارة تفيد ميله إلى الاجتهاد لا إلى تقليد الظاهرية ، ومن أن « الفقهاء ينسبونهم إلى مذهب الظاهر » ، فالعبارة تفيد أن الفقهاء يتجنبون عليه بذلك . كما يدل على ذلك أيضاً ما ذكره<sup>85</sup> من أن الفقيه الزواوي كان يجهر بلعن ابن حزم ، فلما رفع أمره إلى الخليفة قال : يترك على اختيلوه إن شاء لعن وإن شاء سكت ، فلو كان ظاهرياً لما قبل لعن وإلمه وكبير علماء مذهب<sup>86</sup> .

أما موقف الموحدين من مذهب مالك على الأسس التي وضعها فإنه لم يكن موقفاً معادياً ، بل على العكس من ذلك كان متيناً لهذا المذهب ، وهو ما يبدو جلياً في أخذ المهدي بأصل خاص من أصول مالك ، وهو عمل أهل المدينة كما ذكره<sup>87</sup> . كما يبدو في اعتماد الموحدين عموماً على موطأ مالك أصلاً من أصولهم ، وإبداء العناية المستمرة به ، والدرس الدائب له ، وكما هو معروف فإن موطأ مالك ليس هو كتاب حديث فقط بل هو كتاب فقه أيضاً .

فالموحدون إذن لم يخالفوا مالكا بل ساروا وفق منهجه في استخراج الفقه من نصوص القرآن والحديث<sup>88</sup> ، وهو ما جعل بعض المؤرخين يذهبون إلى أن

(84) انظر ما سبق ص : 489

(85) انظر ما سبق ص : 475

(86) عبد الله كوثن - البربر المغربي - 1 / 125 ، وهو من الثنائين بشدة لكون الموحدين من الظاهرية ، إلا أنه يحمل من أدلة ذلك ما ذهبوا إليه من إثبات القياس الذي يغيه الظاهرية ، والحقيقة كما بيناه في حديثنا عن القياس عند المهدي أنه كان ينكر القياس الأصولي للمهود ، والغالب أن الموحدين من بعده كانوا على ذلك الرأي ، كما أن من الثنائين لظاهرية الموحدين أيضاً عبد الله علي علام : انظر : الدولة الموحدية بالمغرب : 312

(87) انظر ما سبق ص : 361

(88) أحمد محمود صبيحي - في علم الكلام : 669

الموحدين دعموا مذهب مالك ونصروه مثلهما قال النووي في عبد المؤمن بن علي من أنه « جمع الناس على مذهب الإمام مالك بن أنس رحمه الله في الفروع ، وعلى مذهب أبي الحسن الأشعري في الأصول » ٨٩ .

ويتبين مما سبق أن الحكم بظاهرية الموحدين حكم منقوض لما قام عليه من إشارات خارجية لا تثبت عند المقارنة الداخلية بين المنهجين مقارنة تعضدها بعض الاشارات والشهادات الخارجية ، ولعل هذا الحكم كان ناشئاً من ذلك الصراع بين المالكية والظاهرية الحزمية بالمغرب والأندلس ، فأطلقه فقهاء المالكية على الموحدين من باب التشنيع والتهجين ٩٠ . كما يتبين أيضاً أن الموحدين لم يكونوا مناهضين لمذهب مالك ، بل كانوا في منهجهم موافقين لأصوله الا في القياس ، وقد كان فقهمم الذي بقي بين أيدينا أقرب الى فقه مالك من فقه غيره ، وإنما كانوا مناهضين للفقهاء المالكية الذين جعلوا من المؤلفات في الفروع أصلاً استنبطوا منها أحكاماً مستندين الى القياس العقلي ، مستغنيين عن الأصول الحقيقية ٩١ .

عل انه يجدر القول أن الموحدين وان لم يكونوا ظاهرية ، فإنهم كانوا متعاطفين مع الظاهرية متقاربين معهم ، ولذلك فإن المذهب الظاهري وجد في عهدهم مجالاً للازدهار بالأندلس ، وللظهور بالمغرب ، وهو ما لم يحدث في العهد المرابطي ، حيث كان المرابطون بطبيعة منهجهم الفقهي يضيقون عليه ويعملون على انحصاره . وفي ظل هذا التقارب وصل نفر من فقهاء الحزمية الى كبار المناصب في العهد الموحد ، ومن أولئك الفقيه الغرناطي القاضي أبو سليمان بن حوط الله الذي ولي قضاء أشبيلية وقرطبة ومرسية وسبتة وسلا وميورقة ، وعلي بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن خطاب المعارفي الذي تولى قضاء اشبيلية ، والحافظ أبو بكر بن سيد الناس الذي تولى الخطابة بمسجد تونس ٩٢ .

(٨٩) النووي - نهاية الأرب : 22 / 214 ، وتأيمه ابن خليون - الطحاوي : 95

(٩٠) عبد الله كنون - التبرغ المغربي : 1 / 125

(٩١) أحمد محمود صبيح - في علم الكلام : 669 ، وعن ذهب الى ذلك أيضاً القرد بل - الفرق الاسلامية بالشمال

الافريقي : 276-277 ، وعبد الله علي حلام - الدعوة الموحدية بالمغرب : 304

(٩٢) أنغل بلنتيا - تاريخ الفكر الأندلسي : 238



وقد أدى هذا التقارب بين الموحدين والظاهرية ، المنبثق عن التقارب بين منهجهما لما يتقومان به من مبدأ التاصيل ، الى أن أصبحا صفاً واحداً في حركة الحوار الدائر منذ مدة بين الظاهرية وبين فقهاء المالكية ، يهاجمان معاً المنهج التقليدي الفروعي الذي ينهجه هؤلاء الفقهاء ، ويتلقيان معاً هجومهم باعتبارهم جميعاً - في حسابهم - من أهل الظاهر .

وقد أحدث انضمام الموحدين الى الظاهرية في هذا الحوار تكافؤاً بين الطرفين ، حيث قوى العامل السياسي من جانب الظاهرية التي كانت تواجه خصماً مكيناً ضارب الجذور في الأرض المغربية ، وكان هذا التكافؤ عنصراً منشطاً لحركة الحوار الذي كان في حقيقة أمره بين منهج الفروع والتقليد ، وبين منهج الاجتهاد والتاصيل .

وكان هذا الحوار يسلك أحياناً مسلك العنف كما فعله المنصور حينما منع الفروع وحرق كتبها ، ويسلك أحياناً أخرى مسلك المقارعة بالحجة ، إما بالتناظر ، أو بالردود بتأليف الكتب والرسائل<sup>14</sup> .

ويمكن أن نقول أن هذه الحركة الجدلية بين الوجهتين قد أثمرت خيراً للفقه عموماً ، فشهد ثراء في مادته<sup>15</sup> ، كما شهد تحسناً في منهجه أخذاً بمزيد الاقتراب من النصوص ، فلم يبق ذلك الفقه الساذج الذي يقارب أقوال أئمة المذهب بعضها ببعض ويرجعها في النهاية الى رواية ابن القاسم عن الامام مالك ، بل صار يعتمد على الأدلة بمحض الشيء وينظر في الخلاف العالي<sup>16</sup> .

ولكن هذه البوادر لنمو الفقه في اتجاه الاجتهاد والتاصيل لم تكن لتدوم طويلاً فتطور نحو النضج ، بل انها آلت الى الانطباع حينما انخرم من جديد ذلك التكافؤ

(93) انظر ما تقدم في تأثير ابن تومرت في العلوم العقلية : 467 ، وانظر : للترني - العلوم والآداب والفنون ... : 14 وما بعدها .

(94) انظر قائمة بفقهاء العهد المريني ومؤلفاتهم في : للترني - العلوم والآداب والفنون ... : 55

(95) عبد الله كنون - التبرغ المغربي : 1 - 189/124

بين عنصري الحوار بضعف الطرف الموحدى الظاهري ومآله الى الزوال بزوال الحكم الموحدى ، فكانت الغلبة للوجهة الفقهية القائمة على الفروع والتقليد ، وكثيراً ما عبر المؤرخون والدارسون عن هذه النتيجة بانتصار المذهب المالكي على المذهب الموحدى ، وعودة سيطرته الكاملة على المغرب كما كانت ، والحقيقة انما هي انتصار منهج الفروع والتقليد على منهج الأصول والاجتهاد ، حيث لم يكن المذهب الموحدى معادياً للمذهب مالك كما مر بيانه .

وقد صور محمد المقرئ كما نقله عنه أحمد بابا هذا المصير الذي آل إليه الفقه في الجهود المتأخرة بما يبين عن الفساد المنهجي الذي استفحل في الفقه المالكي بالمغرب ، وبما يشير الى أن الصراع انما كان بين منهج الفروع ومنهج الأصول كما ذكرناه حيث يقول : « كل أهل هذه المائة » على حال من قبلهم من حفظ المختصرات ، وشق الشروح والأصول الكبار ، فاقصروا على حفظ ما قل لفظه ونزر حفظه ، وأفنوا عمرهم في حل لغوزه ، وفهم رموزه ولم يصلوا لرد ما فيه الى أصوله بالتصحيح ، فضلاً عن معرفة الضعيف والصحيح ، بل حل مفضل ، وفهم أمر مجمل ، ومطالعة تقييدات زعموا أنها تستنهض النفوس ، فبينما نستكثر العلول عن كتب الأئمة الى كتب الشيوخ ، أتيت لنا تقييدات للجهلة بل مسودات المنسوخ « ٣٧١ » .

فيتين مما تقدم أن التجربة الاصلاحية التي نهض بها ابن تومرت في المجال الاصولي الفقهي ، لم يكن لها من عمق التأثير ما استطاعت به أن تصمد أمام العوامل المضادة ، فكان أثرها بالمغرب أثراً محدوداً في حجمه ومحدوداً في زمنه .

وإذا أردنا أن نلتمس الاسباب التي أدت الى هذه النتيجة فإننا نظفر بمجموعة من الاسباب نذكر منها ما يلي :

أولاً : تأصل المنهج الفروعى بالمغرب ، واستحكمه به ، وتشبث أهله

---

(96) الملة الثامنة لأن المقرئ توفي على الأرجح سنة 759 هـ / 1357 م ( انظر : الفرد بل - الفرق الاسلامية في الشبال الافريقي : 362 )

(97) التبتكي - نيل البهلاج : 276-277

بكتب الفروع المروية عن شيوخ المالكية ، مما كان عامل مقاومة شديداً للمنهج الأصولي الذي دعا اليه المهدي ، وقد وقر في بعض النفوس أن التنازل عن أقوال المشايخ كأنما هو تنازل عن المالكية الضاربة الجذور في أهل المغرب . على أننا نلاحظ في هذا السياق أن للذهب المالكي عموماً آل بعد عهد مؤسسه الى منهجية لا تقوم على ربط الأحكام بأدلتها ، بل تكفي بذكر أقوال الفقهاء ، مما أصبح سنة عامة للغالبية من كتب فقهاء المالكية ، خلافاً لما جرى عليه الأمر بالنسبة للحنابلة والأحناف خاصة من ربط الأحكام بالأدلة كما تشهد به كتبهم .

الثاني - ما انتهجه بعض حكام الموحدين وخاصة المنصور من منهج العنف ، وفرض الرأي بالقوة تهديداً وغريماً ، فإن ذلك ترك أسوأ الأثر في نفوس فقهاء أهل المغرب ، وجعلهم يزدادون نفوراً من هذا المنهج الذي سببه تعرضوا للوعيد ، وفقدوا كتباً ألفوها ونالت عندهم الخطوة البالغة ، كما جعلهم يزدادون تشبهاً بمنهجهم ، ومألوف مسلكتهم الفقهي ، وعدوا الحفاظ على ذلك من ضروب الجهاد والبطولة التي تقرب من الله زلفى ، والتي تروى أحداثها في مقام الاعتزاز والافتخار ، كما روي من أن « عبد الله بن محمد بن عيسى التادلي القاسي أبا محمد الحافظ المحصل الفقيه ، كتب المدونة من حفظه بعد أن أمر الموحسون بحرقها » . وقد أبدت أحداث التاريخ أن الآراء التي يسلك في إثباتها وإشاعتها مسلك الاضطهاد والفرض بالقوة ، تفوز دوماً بعكس ما أريد لها ، فتؤول الى الانقراض والتلاشي .

الثالث - أن الموحدين لم يسلكوا في سبيل نجاح هذا المنهج ما يلزم من التمهيد والتدرج ، فاستتباط الأحكام من الأصول درجة عالية من التفقه تستلزم اعداداً تربوياً عميقاً طويل النفس ، قد لا يتم في جيل واحد حتى يؤدي الى ثمرة ناضجة ، كما يستلزم تقديم الناذج الرائدة المؤصلة للتصفة بالقوة والوضوح ، حتى تصير محتلى للناس يحدث حركة التغير شيئاً فشيئاً ، فتتحقق النتيجة المرجوة . والحقيقة

(98) التبيكي - نيل الابتاج : 138 .

أن الموحدين دعوا الى المنهج التأصيلي بقرار سياسي لم تواكبه حركة علمية كافية ، ومن المعلوم أن التحول في المجال الفكري لا يحصل الا بالحركة العلمية ، أما القرار السياسي فلا يكون الا باعثاً أو مساعداً فحسب . على أنه من الجدير أن نلاحظ أن المهلبي نفسه شرع في التحويل الى المنهج الاصولي بحركة علمية تمثلت فيما كتبه من مؤلفات في شرح التأصيل والاستدلال عليه ، الا أن هذه الحركة لم تتطور بعده في اتجاه النضج العلمي بل جنحت الى القرار السياسي ، وما كان من محاولات علمية قام بها المنصور وبعض العلماء الآخرين ، لم تكن كافية في الاقناع بالمنهج التأصيلي واطهاره بالحجة ، فالأمر الى ما آل اليه .

## الخاتمة



إن الدرس المتقني للمهدي بن تومرت يسفر عن أن هذا الرجل يعد في التاريخ الفكري والسياسي للمغرب شخصية طريفة وعميقة وثرية ، سواء في مقوماته الذاتية ، أو في إنتاجه العلمي ، أو في التجربة التي خاضها في الإصلاح الشامل : عقيدة ، ومنهجاً في الفكر الشرعي ، وسياسة واجتماعاً .

وقد أسهمت في بناء مقومات شخصية المهدي عناصر متعددة متنوعة ، لعل أهمها تلك الطبيعة الجبلية البربرية التي أكسبته حدة وقسوة غذتها ما جويت به دعوته من معارضة وعنث ، وتلك الرحلة المشرقية التي يسرت له التلمذ على مشاهير العلماء وفحول النظار ، فأكسبته غزارة علم ، وسعة فكر ، وتحرر عقل ، وقوة عارضة في الجدل والمناظرة ، وذلك التمرس بواقع المسلمين السياسي والاجتماعي في المشرق والمغرب ، الذي أكسبه خبرة بأحوال الناس ، ونفاذاً في معرفة أمراضهم وأسبابها ، وعزماً على السعي في إصلاح الفساد ، وعلاج العيوب .

وقد تفاعلت هذه المقومات الأساسية لشخصية المهدي في إطار من الوضع الذي كان سائداً في المغرب ، من تصور عقلي يقوم على استمرار النصوص على طواهرها بما قد يسقط بعض الناس في تصور مثبته مجسم ، وفكر شرعي يعتمد الفروع ويحيا في الأصول ، وحكم سياسي لا تتحقق فيه كما يجب التحقق العدالة والأمن ، وينشأ من هذا التفاعل منظومة من الآراء العلمية ذات هدف إصلاحية تتوزع على ثلاثة محاور أساسية :

محور عقلي ، ومحور أصولي فقهي ، ومحور سياسي اجتماعي .

أما المحور الأول ، فإن الآراء فيه انتظمت حول حقيقة التوحيد التي أقلم عليها المهدي دعوته ، وفصل القول في شرحها وبيان أبعادها والاستدلال عليها بما يتلاءم مع ما جعل لها من الأهمية في دعوته ، وقد صيغت هذه الآراء بأسلوبين مختلفين : أسلوب يعتمد التبسيط والعرض المجرد من الاستدلال كما نراه في المرشدة ، وهو مصنوع للعامة من الناس يصلحون به تصورهم في العقيدة بما يتضمن من استبعاد لكل مظنة تشبيه أو تجسيم ، وأسلوب يعتمد التدقيق وبسط الاستدلالات كما نراه في مسألة التوحيد ، وهو مصنوع ليقنع العلماء بالتنزيه المطلق لله تعالى ، ووجوب التأويل لكل ما فيه ظاهر من التشبيه ، وقد ظهرت في هذا الأسلوب مقدرة المهدي الكلامية ، وحذقه لأساليب الحجاج والجدل .

وأما المحور الثاني ، فإن الآراء فيه انتظمت حول قضية تأصيل الأحكام الشرعية على أدلتها النصية ، فقد وظف المهدي كل آرائه الأصولية لخدمة هذه القضية التي هدف منها الى إحداث ثورة منهجية في الفكر الشرعي بالمغرب ، وفي هذا السياق أدرج ما أنشأه من تنظيم في تحليل حقيقة الأصل وبيان أحكامه ، وعلاقته بالفرع ، وما تخلل ذلك من إبطال للقياس ، وتحديد لحقيقة التواتر وشروطه ، باعتباره الطريق الوحيد الذي يثبت به الأصل ، وغير ذلك من المسائل الأصولية . وقد ظهرت في ترتيب هذه الآراء ، وتحرير غوامضها ، ما يبين عن جلة وطرافة في الفكر الأصولي عامة ، وما يعتبر طليعة للفكر الأصولي بالمغرب خاصة .

وأما المحور الثالث ، فإن الآراء فيه انتظمت حول تصوير الحكم الفاسد الذي كان على عهد المرابطين ، وما ينبغي أن يكون بديلاً له من حكم يتأسس على العدل ، ويقوم برعاية قواعد الشرع ، ويحقق للناس الخير والأمن ، وينهض بهذا الحكم المهدي المنتظر الذي بشر به النبي عليه السلام ، والذي يكون معصوماً ، واجباً اتباعه والانصياع له من قبل الكافة . ويغلب على الظن أن هذه الآراء قد أملت على المهدي الضرورة السياسية دون أن تكون صادرة عن اقتناع مخلص منه ، وهي وإن شابهت بعض مقولات الشيعة في الإمامة ، إلا أن بنيتها الأساسية تقوم بعنصر شخصي للمهدي جعلها أقل ابتعاداً عن آراء أهل السنة من أقوال الشيعة ،



وأخف مناقضة لها منها ، إلا أنها مع ذلك عُدت عليه من المشايين في منظومة آرائه العلمية أسهمت في نفور الناس من مله في الامامة فلم يكن له طول بقاء ولا عمق تأثير في البيئة المغربية .

ولم يكن ابن تومرت في مجموع آرائه ، سواء العقلية أو الأصولية الفقهية ، متممياً الى مله معين يلتزم أسسه ، ولا يخرج عن مقولاته ، بل أناحت له عقلية النقدية المتحررة أن يكون منظومة من الآراء مستغيلة من سائر المذاهب مادة ومنهجاً ، ولكنها مصنوعة بميزاته الشخصية التي جعلت منها منظومة متميزة ، تقوم على عنصر أساسي جامع بينها ، مؤلف لوحدها ، هو ذلك التوظيف العملي الذي شملها جميعاً لكي تحل ما اعتزمه من اصلاح شامل في التصور والسلوك .

ولكن هذه الآراء وإن كانت غير متممة في مجموعها الى مله معينه ، فإنها في جانبها العقلي أقرب الى العقيدة الاشعرية من أي مله آخر ، وإن ما خالف فيه المهدي الاشاعرة من الآراء ، يجعل ما درج عليه كثير من الباحثين من تصنيفه ضمن الاشعرية أمراً غير حقيقي ، والأصح أن يقال أنه قريب من الاشعرية وليس أشعرياً خالصاً . كما أن هذه الآراء في جانبها الأصولي الفقهي أقرب الى المالكية في أصولها عند مؤسسها منها الى أي مله آخر .

ولم يكن هدف ابن تومرت من هذه الآراء أن يقرها للناس في مؤلفات يتداولونها كما تتداول سائر كتب العلم ، بل كان هدفه أن يتحول عتواها عقيدة وأصولاً وسياسة الى واقع في حياة الناس تصوراً وسلوكاً ، ولهذا الغرض اضطلع بالدعوة اليها والعمل على انفاذها في حياة أهل المغرب ، في ثورة شاملة أسس هو أركانها ، ونهض باكملها أتباعه من بعده .

وقد سلك في ثورته لانفاذ هذه الآراء مسلكين رئيسيين :  
مسلك تربوي ، ومسلك سياسي .

اما المسلك التربوي فانه عمد فيه الى التثشير بتصوره في العقيدة والأصول والعلاقات الاجتماعية ، وضبط في ذلك طرقاً وأساليب أخذ بها أتباعه والمنضمين

اليه ، ليتلقنوا العقيدة الصحيحة القائمة على التوحيد والتزكية ، ويرتبطوا بنصوص القرآن والحديث ارتباطاً مباشراً ، ويتعاملوا في حياتهم الاجتماعية بأخلاق الشريعة القائمة على الاخوة والمعدل .

أما المسلك السياسي فإنه عمد فيه الى تنظيم أصحابه وأتباعه، وإحكام صلتهم به، والتفافهم حوله، ثم هياهم نفسياً ومادياً لطلب الحكم بالثورة العسكرية على سلطة المرابطين القائمة حينئذ ، حتى اذا ماتمكنا من مركز الامامة ، يسر لهم أن ينفذوا الرؤية الإصلاحية التي وضعها ونهض للدعوة اليها .

ولذا كان المهدي موفقاً في المسلك التربوي توفيقاً ظهرت آثاره فيما بعد في نهوض العلوم وازدهارها ، فإنه في المسلك السياسي كثيراً ما وقع في الشطط والمغالاة ، وركب مركب القسوة والعنف ، رغم أنه أظهر حنكة بالغة في التنظيم وحسن الاعداد النفسي والمادي .

وقد كان المصير الذي آلت اليه دعوة المهدي وآرؤه متناسباً مع طبيعة هذه الآراء من جهة ، ومع طبيعة الثقافة المغربية من جهة أخرى .

ففي المجال السياسي أثمرت دعوته دولة قوية أسهمت في إثراء الثقافة الاسلامية ، وعطلت الزحف الصليبي بما انتهجته من الجهاد لعدة قرون ، ولكنها سرعان ما دبت فيها عوامل الضعف الداخلي فألت بها الى السقوط ، ولعل من أسباب ذلك أن المهدي لم يضع أسساً متينة يقوم عليها الحكم من بعده ، وتكون عاصمة من التناحر على السلطة التي كثيراً ما يؤول بالدول الى الفناء .

وفي المجال العقدي ، سرعان ما لفظ المجتمع المغربي المهدي وما يتصل بها من آراء ، ولكن الآراء ذات الصبغة الاشعرية وعلى رأسها منهج التأويل لغيت القبول عند أهل المغرب ، فاعتنقوها بالتلويح حتى سادت العقيدة الاشعرية كافة أصقاع المغرب ، ولعل ذلك من أكثر ما كان للمهدي ودعوته من أثر بعده .

وفي المجال الاصولي قامت محاولة جادة للتأصيل في الفكر الشرعي ، ونشط الاعتناء بالقرآن والحديث دراسة وحفظاً ، ولكن ما سلكه بعض الموحدين من

مسلك العنف في الالزام بهذا المنهج ، وما كان متأصلاً في أهل المغرب من منهجية فروعية ، جعلاً منهج التأصيل الذي دعا اليه المهدي محدود الأثر ، قليل الانتشار .

ويمكن أن نقول أخيراً : ان التجربة التي قام بها ابن تومرت في الإصلاح الشامل بالمغرب ، كانت تجربة ثرية وعميقة ، أصلها صاحبها على فكر علمي ظهرت فيه الغزارة والنصوع في المادة ، والمتانة في الاستدلال ، ثم انطلق في الدعوة لهذا الفكر والتغيير على أساسه فصاحبه التوفيق في كثير من الأحيان ، ولم يسلم في أحيان أخرى من سقطات كثيراً ما يقع فيها من جابهوا واقع الناس وتصلدوا لتغييره ، فإن الواقع محك صعب لا يدركه أولئك الذين يكتبون بالتظهير العلمي المنعزل ، فللواقع منطق آخر غير منطق الدهن ، وأكثر ما يقع من الانحراف أو الفشل في الحركات الإصلاحية إنما هو بسبب سوء التقدير للمنطق الواقعي .



## قائمة

### المصادر والمراجع

نورد فيها يلي بعض الملاحظات والتبیهات تتعلق بالطريقة التي استعملناها في إثبات المصادر والمراجع ، وما نخللها من إشارات ورموز .

1 - المصادر والمراجع التي لم نستعملها الا مرة أو مرتين أثناء البحث إكتفينا بإثباتها في التعليقات ولم نثبتها في هذه القائمة ، وأوردنا البيانات المتعلقة بها في موطن ذكرها .

2 - رتبنا المصادر والمراجع ترتيباً معجمياً حسب أسماء المؤلفين ورقمنا الكتب بالتسلسل ، واعتمدنا في الترتيب ما اشتهر من اسم أو لقب أو كنية .

3 - المصادر والمراجع التي اشتهرت بترتيب معين بحسب المادة كلوائر المعارف والمعاجم ، أو بحسب الكتب والأبواب كـ بعض كتب الحديث لم نذكر البيانات المتعلقة بطبعها .

4 - استعملنا بعض الرموز ، وفيما يلي بيانها :  
أ - ( ط ) ، يعني الطبعة ، وما ذكرناه في القائمة هو الطبعة الأساسية التي اعتمدنا عليها ، وحيثما نستعمل طبعة ثانية فإننا نثبت بيانها بالتعليق .

ب - ( تح ) تعني تحقيق .

ج - ( تر ) تعني ترجمة .



## 1 - الكتب العربية المطبوعة

ابن الأبار ( محمد بن عبد الله القضاعي البلنسي ، ت 658 هـ )  
1 - الحلة السبراء . تمح : حسين مؤنس . ط 1 ، الشركة العربية للطباعة والنشر ،  
القاهرة 1963 .

2 - التكملة لكتاب الصلة . نشر عزت العطار الحسيني . ط ، مكتبة الخانجي  
والثني ، 1956

ابن الأثير ( أبو الحسن علي بن محمد الشيباني ، ت 630 هـ )  
3 - الكامل في التاريخ . تمح : عبد الوهاب النجار . ط ، مطبعة الاستقامة ،  
القاهرة 1338 هـ .

أحمد أمين

4 - ضحى الاسلام ، ج 3 . ط 7 ، النهضة المصرية ، القاهرة 1964 .

أحمد بن حنبل ( الامام . ت 241 هـ )

5 - الرد على الزنادقة والجهمية . ضمن كتاب : عقائد السلف . تمح: د. علي سامي  
النشار ود . عمار الطالبي . ط المعارف ، الاسكندرية 1971

الاحمد نكري ( القاضي عبد النبي بن عبد الرسول )

6 - جامع العلوم في اصطلاحات الفنون=دستور العلماء . ط 2 مؤسسة الأعلمي  
للمطبوعات . لبنان 1975

آدم ميتز .

7 - الحضارة الإسلامية في القرن الرابع . تر : محمد عبد الهادي أبو ريدة . طدار  
الكتاب العربي ومكتبة الخانجي ، 1967

أسين بلاثيوس .

8 - ابن عربي : حياته وآثاره . تر : عبد الرحمان بدوي . ط ، مكتبة الانجلو  
المصرية ، القاهرة 1965 .

أشباخ ( يوسف )

9 - تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والملوحدين . تر : محمد عبد الله عنان . ط  
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة 1958 .

الأشعري ( أبو الحسن علي بن اسماعيل ، ت 324 هـ )

10 - مقالات الإسلاميين . تح : محمد عبي الدين عبد الحميد . ط 2 ، النهضة  
المصرية ، القاهرة 1969

11 - اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع . تح : حمودة خرابة . ط الخانجي ،  
القاهرة 1955

12 - الإبانة عن أصول الديانة . تح : فؤاد حسين محمود . ط القاهرة 1977 .

الاملي ( علي بن أبي علي بن محمد ، ت 631 )

13 - غاية المرام في علم الكلام تح : حسن محمود عبد اللطيف . ط المجلس الأعلى  
للشؤون الإسلامية ، القاهرة 1971 .

الفرد بل

14 - الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي . تر : عبد الرحمان بدوي . ط دار ليبيا  
للنشر والتوزيع ، بنغازي 1969 .

الأنصاري ( عبد الحلي محمد بن نظام الدين ، ت 1225 هـ )

15 - فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت . ط 1 بولاق ، القاهرة 1322 هـ ، مع  
كتاب المستصفي للغزالي .



- الايحي ( عضد الدين عبد الرحمان بن أحمد ، ت 756 )  
 16 - المواقف . ط بولاق ، القاهرة 1913
- الباجي ( أبو الوليد سليمان بن خلف ، ت 474 هـ )  
 17 - الاشارات . ط مطبعة بيكار وشركائه ، تونس 1323 هـ .
- البخاري ( الحافظ أبو عبد الله محمد بن أبي الحسن اسماعيل ، ت 256 هـ )  
 18 - الجامع الصحيح
- البخاري ( عبد العزيز بن أحمد ، علاء الدين ، ت 730 هـ )  
 19 - كشف الأسرار عن أصول فخر الدين البزدي . ط دار الكتاب العربي ، لبنان  
 1974 ( مصورة بالأوفست عن ط اسطنبول 1308 هـ )
- بدوي ( عبد الرحمان )  
 20 - مؤلفات الغزالي . ط 2 وكالة المطبوعات ، الكويت 1977 .
- برفنسال ( ليفي )  
 21 - الاسلام في المغرب والأندلس . تر : السيد محمود عبد العزيز سالم ومحمد  
 صلاح الدين حلمي . ط مطبعة نهضة مصر .
- 22 - رسائل موحدة . ط المطبعة الاقتصادية ، الرباط 1941
- البزدي ( علي بن محمد بن الحسين فخر الاسلام ، ت 482 هـ )  
 23 - الأصول . بهامش كشف الأسرار للبخاري . ط دار الكتاب العربي ، لبنان  
 1974 ( مصورة بالأوفست عن ط اسطنبول 1308 هـ )
- ابن بسم ( أبو الحسن علي بن بسم الشتريني ، ت 543 هـ )  
 24 - اللخيرة في محاسن أهل الجزيرة . تح : عبد الوهاب عزام ومن معه . ط . لجنة  
 التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة 1939 .
- ابن بشكوال ( أبو القاسم خلف بن عبد الملك ، ت 578 هـ )  
 25 - كتاب الصلة في أئمة الأندلس . نشر عزت العطار الحسيني ط مصر 1955 .

ابن بطوطة ( أبو عبد الله محمد بن عبد الله الطنجي ، ت 779 هـ )  
26 - تحفة النظار في غرائب الأمصار ( المعروف برحلة ابن بطوطة ) ط دار صادر ،  
بيروت 1964 .

البغدادي ( أبو منصور عبد القاهر بن طاهر ، ت 429 هـ )  
27 - أصول الدين . ط 2 ( مصورة عن ط اسطنبول 1928 ) ، بيروت 1980 .

البكري ( أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز الأندلسي ، ت 487 هـ )  
28 - المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب . تح : دي سلان . ط الجزائر 1857 .

البليخي ( أبو القاسم عبد الله بن أحمد ، ت 319 هـ )  
29 - باب ذكر المعتزلة ( من مقالات الاسلاميين ) . تح : فؤاد سيد . ط الدار  
التونسية للنشر ، تونس 1974 ، ( ضمن كتاب : فضيل الاعتزال وطبقات  
المعتزلة )

بلشيا ( أنخل جثالث )  
30 - تاريخ الفكر الأندلسي . تر : حسين مؤنس . ط النهضة المصرية ، القاهرة  
1955 .

البليق ( أبو بكر بن علي الصنهاجي ، ت أواسط القرن 6 هـ )  
31 - أخبار المهدي بن تومرت وابتداء دولة الموحدين . تح : عبد الحميد حاجيات .  
ط الشركة الوطنية للنشر والتوزيع . الجزائر 1974 .

الترملي ( أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة ، ت 279 هـ )  
32 - الجامع الصحيح = سنن الترملي

التبكي ( أبو العباس أحمد بابا ، ت 1036 هـ )  
33 - نيل الابتهاج بتطريز الديباج . ط عباس بن عبد السلام بن شقرون ، مصر  
1351 ، ( بهامش الديباج لابن فرحون )

ابن تومرت ( أبو عبد الله محمد بن عبد الله ، ت 524 هـ )

- 34 - أعز ما يطلب . نشر : لوسياتي . طفونتانه ، الجزائر 1903 م .
- 35 - المرشدة .
- 36 - العقيدة .
- 37 - رسالة في توحيد الباري .
- 38 - رسالة في أن التوحيد هو أساس الدين .
- 39 - كتاب القواعد
- 40 - رسالة في العبادة
- 41 - رسالة في الدليل على أن الشريعة لا تثبت بالعقل .
- 42 - رسالة في المعلومات .
- 43 - رسالة في العلم .
- 44 - رسالة في المحدث
- 45 - كتاب الإمامة
- 46 - رسالة في الصلاة
- 47 - كتاب الطهارة
- 48 - كتاب الغلول
- 49 - كتاب تحريم الخمر
- 50 - كتاب الجهاد
- 51 - رسالة في أصول الفقه
- 52 - رسالة في بيان طوائف المبطلين
- 53 - رسالة في غربة الاسلام
- 54 - رسالة في تسبيح الباري
- 55 - الرسالة المنظمة . تمه : همار الطالب . نشرت ضمن مقال « رسالتان موحديتان » بكتاب : أشغال المؤتمر الأول لتاريخ المغرب وحضارته ج 1 . ط مركز الدراسات الاقتصادية والاجتماعية تونس 1979

---

(1) من رقم 34 الى رقم 54 هي الرسائل والكتب المطبوعة ضمن سفر واحد يحمل اسم أعز ما يطلب ، وهذا البيان ينسحب عليها جميعاً .

- 56 - رسالة إلى الاتباع . نشر برفنسال ( ضمن كتاب أخبار المهدي بن تومرت ) . ط باريس 1928 . ومجموعة رسائل أخرى في نفس المصدر .
- 57 - الموطأ ( ذكر أيضاً باسم : محاذي الموطأ ) . نشر فولد زهير . ط مطبعة فونتانه الشرقية ، الجزائر 1905
- التيجاني ( أبو محمد عبد الله بن محمد ، ت 717 هـ )
- 58 - رحلة التيجاني . نشر كتابة الدولة للمعارف بتونس . ط المطبعة الرسمية ، تونس 1958
- ابن تيمية ( أحمد بن عبد الحلیم ، ت 728 هـ )
- 59 - مجموع الفتاوى . جمع وترتيب : عبد الرحمان بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي . ط الرياض 1381 .
- 60 - الرد على المنتقلين . ط دار المعرفة ، لبنان
- ابن جبير ( محمد بن أحمد الأندلسي ، ت 614 هـ )
- 61 - رحلة ابن جبير . ط دار صادر بيروت 1964
- المجرجاني ( السيد الشريف علي بن محمد ، ت 816 هـ )
- 62 - شرح المواقيت للإيجي . ط بولاق ، القاهرة 1913
- الجوهني ( أبو المعالي عبد الملك محمد بن يوسف ، إمام الحرمين ، ت 478 هـ ) .
- 63 - الشامل في أصول الدين . تح : علي سامي النشار ومن معه . ط منشأة المعارف . الاسكندرية 1969
- 64 - الورقات ( ضمن كتاب « قرّة العين » شرح ورقات إمام الحرمين للشيخ محمد بن حسين المدة ) . ط مطبعة بيكار ، تونس 1323 هـ
- ابن حجر ( أحمد بن علي ، الحافظ ، ت 852 هـ )
- 65 - فتح الباري . ط دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ( مصورة بالافست عن ط الاميرية ، بولاق 1300 )
- 66 - لسان الميزان . ط مطبعة مجلس دائرة للمعارف النظامية ، حيدرآباد 1331 هـ .

- ابن حزم ( علي بن أحمد ، الظاهري الحافظ ، ت 456 هـ )
- 67 - الفصل في الملل والاهواء والنحل . طصبيح ، القاهرة 1964
- 68 - الأحكام في أصول الأحكام ، تح : أحمد محمد شاكر . ط1 مكتبة الخانجي ، القاهرة 1347 .
- 69 - ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل . تح : سعيد الأفغاني . ط2 دار الفكر ، بيروت 1969
- 70 - المحلى . طدار الفكر .
- 71 - جهرة الأنساب . تح : برفنسال . طالمعارف . مصر 1948
- 72 - التقريب لحدود المنطق والمخل إليه . تح : إحسان عباس . طدار العباد ، بيروت 1959
- حسن أحمد محمود
- 73 - قيام دولة المرابطين . طمكتبة النهضة المصرية ، 1957 .
- الحميلي ( أبو عبد الله محمد بن فتوح ، ت 488 هـ )
- 74 - جلوة المقتبس في ذكر ولاية الاندلس . تح : محمد بن تايوت الطنجي ، ط مكتب نشر الثقافة الاسلامية ، القاهرة 1952 .
- الحميري ( أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم ، ت 866 هـ )
- 75 - الروض المعطار في خبر الاقطار . تح : إحسان عباس . طمكتبة لبنان 1975 .
- ابن حوقل ( أبو القاسم محمد بن علي البغدادي ، ت 380 هـ )
- 76 - صورة الأرض . طدار مكتبة الحيلة بيروت .
- الحشني ( محمد بن الحارث بن أسد ، ت 361 هـ )
- 77 - طبقات علماء افريقية . طدار الكتاب اللبناني ، بيروت
- ابن الخطيب ( أبو عبد الله محمد بن سعيد السلماي ، لسان الدين ، ت 776 هـ ) .

- 78 - الحلال الموشية في الأخبار المراكشية . ط1 مطبعة التقدم الاسلامية ، تونس هـ .
- 79 - نفاضة الجراب في علالة الاغتراب . تح : أحمد المختار العبادي . طدار  
الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة
- 80 - أعمال الاعلام فيمن بويح قبل الاحتلال . تح : برفنسال ( وسماه : اسبانيا  
الاسلامية ) . طدار المكشوف ، بيروت 1956
- 81 - رقم الحلال في نظم الدول . ط1 مطبعة التقدم الاسلامية ، تونس 1329
- 82 - الاحاطة في أخبار غرناطة . ط1 مطبعة الكتب العربية القاهرة 1913 .
- ابن خلدون ( أبو زيد عبد الرحمان بن محمد ، ت 808 هـ )
- 83 - المقدمة . طدار الشعب القاهرة .
- 84 - العبر وديوان المبتدا والخير في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من  
ذوي السلطان الأكبر . طدار الكتاب اللبناني 1959 .
- ابن خلكان ( أبو العباس أحمد بن محمد ، شمس الدين ، ت 681 هـ )
- 85 - وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان . تح : احسان عباس . طدار مصادر للطباعة  
والنشر ، بيروت من سنة 1968 الى سنة 1972 .
- الخطاط ( أبو الحسين عبد الرحمان بن محمد ، ت 300 هـ )
- 86 - الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد . تح : نيسرج . طدار الكتب  
المصرية ، القاهرة 1925
- أبو داود ( سليمان بن الأشعث بن سليمان الأزدي ، ت 275 هـ )
- 87 - سنن أبي داود
- الديباغ ( عبد الرحمان بن محمد ، ت 696 هـ )
- 88 - معالم الايمان في معرفة أهل القيروان ، ج3 ، تح : محمد ماضور . ط المكتبة  
الحقيقية ، تونس 1978 .

(2) ورد في هذه الطبعة منسوبا لابن الخطيب ، ونسب البعض الى مؤلف مجهول ، وقال الشيخ التونسي - العلوم  
والآداب والفنون : 298 : انه لا يبي عبد الله بن أبي الملي بن سالك المغربي ونسب خطأ لابن الخطيب .

الدرجيني ( أبو العباس أحمد بن سعيد ، ت 670 هـ )  
89 - طبقات المشايخ بالمغرب . تح: ابراهيم طلاي . ط مطبعة البعث ،  
تسطنطة .

الدواني ( جلال الدين محمد بن أسعد . ت 918 هـ )  
90 - شرح العقائد العضدية . ط المطبعة الخيرية ، القاهرة 1322 هـ .

ابن أبي دينار ( أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم الرعيني القيرواني ، ت 1110 هـ )  
91 - المؤنس في أخبار إفريقية وتونس . ط مطبعة النهضة ، تونس 1350 هـ .

الذهبي ( محمد بن أحمد بن عثمان ، شمس الدين ، ت 748 هـ )  
92 - سير أعلام النبلاء . تح: محمد أسعد طلس ، صلاح الدين المنجد ، ابراهيم  
الاياري . ط دار المعارف بمصر ، من سنة 1957 الى 1962 .

الرازي ( محمد بن عمر ، فخر الدين ، ت 606 هـ )  
93 - التفسير الكبير - ط 2 دار الكتب العلمية ، طهران .  
94 - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين . تح: طه  
عبد الرؤف سعد . ط مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة .

95 - معالم اصول الدين . تح: طه عبد الرؤف سعد . ط مكتبة الكليات  
الأزهرية ، القاهرة .

ابن رشد ( أبو الوليد محمد بن أحمد ، ت 595 هـ )  
96 - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال تح: محمد عيارة . ط دار  
المعارف ، مصر 1972 .

97 - مناهج الأدلة في عقائد الملة . تح: محمود قاسم ط 3 مكتبة الانجلو ، القاهرة  
1969

98 - بداية المجتهد ونهاية المقتصد . تح: عبد الحلیم محمد عبد الحلیم وعبد الرحمان  
حسن محمود . ط دار الكتب الحديثة ، القاهرة 1975 .  
رينان ( أرنت )

- 98 - ابن رشد والرشدية . تر : عادل زعيتو . ط الحلبي ، القاهرة 1957  
الرهوني ( محمد أحمد بن محمد ، ت 1230 هـ .
- 99 - أوضح المسالك وأسهل المراقي الى سبك الابريز للزرقاني ط بولاق الاميرية ،  
القاهرة 1307 هـ .
- الزبيدي ( أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني ، ت 1205 هـ )  
100 - تحاف السادة المتقين شرح اسرار احياء علوم الدين ( ط خالية من كل بيان )  
ابن أبي زرع ( علي بن عبد الله ، ت 726 هـ )  
101 - الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس .  
ط المعلم الحاج أحمد بن المعلم الحاج الطبيب الأزرق ، المغرب .  
الزركان ( محمد صالح )  
102 - فخر الدين الرازي وأرثؤه الكلامية والفلسفية . ط دار الفكر 1963 .  
الزركشي ( أبو عبد الله محمد بن ابراهيم بن لؤلؤ ، ت بعد 932 هـ )  
103 - تاريخ الدولتين : الموحدين والحفصية . تمه : محمد ماضور ط المطبعة  
العتيقة ، تونس 1966  
الزركلي ( خير الدين )  
104 - الأعلام  
أبو زهرة ( محمد )  
105 - ابن حزم : حياته وعصره وأرثؤه الفقهية . ط دار الفكر العربي 1954  
ابن زيدان ( عبد الرحمان بن محمد ، ت 1365 هـ )  
106 - تحاف اعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس . ط المطبعة الوطنية ،  
الرباط 1929-1933 .  
السائح ( الحسن )  
107 - مدافعا عن الثقافة المغربية . ط 1 دار الكتب ، الدار البيضاء 1968 .  
ابن سبعين ( أبو محمد عبد الحق بن ابراهيم ، ت 669 هـ )



108 - رسائل ابن سبعين . تمح : عبد الرحمان بلوي . ط الدار المصرية للتأليف والترجمة ، 1965

السبكي ( عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي ، تاج اللين ، ت 771 هـ )

109 - طبقات الشافعية . ط 1 المطبعة الحسينية ، القاهرة .

110 - معيد النعم ومبيد النقم . تمح : محمد علي النجار ومن معه . ط 1 دار الكتاب العربي ، القاهرة 1948 .

سعد زغلول عبد الحميد

111 - محمد بن تومرت وحركة التجديد في المغرب والأندلس . ط جامعة بيروت العربية . 1973

112 - تاريخ المغرب العربي . ط دار للعارف ، القاهرة 1965 .

سعد محمد حسن

113 - المهدية في الاسلام . ط 1 دار الكتاب العربي ، مصر 1953

السكوني ( أبو علي عمر بن محمد بن محمد ، ت 717 هـ ) .

113 - عيون المناظرات . تمح : سعد غراب . ط الجامعة التونسية 1976 .

السلوي ( أبو العباس أحمد بن خالد الناصري ، شهاب الدين ، ت 1897 )

114 - الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى . تمح : جعفر الناصري ومحمد الناصري . ط دار الكتاب ، الدار البيضاء ، 1954 .

السومي ( المختار )

115 - خلال جزوله . ط تطوان .

116 - سوس العلالة . ط مطبعة فضاله ، المحمدية ، المغرب 1960 .

ابن سينا ( أبو علي الحسين بن عبد الله . ت 428 هـ )

117 - الاشارات والتنبيهات . تمح : سليمان دنيا . ط الحلبي ، القاهرة 1947 .

118 - الشفا ( الميات / 2 ) . ط الأميرية ، القاهرة 1960 .

الشامي ( الدكتور علي )

119 - مباحث في علم الكلام والفلسفة . ط1 دار بو سلامة للطباعة والنشر والتوزيع . تونس 1977 .

شارل أندري جوليان

120 - تاريخ شمال افريقية . تح: محمد مزالي والبشير سلامة . ط الدار التونسية للنشر بتونس ، والشركة الوطنية للنشر والتوزيع بالجزائر 1979 .

الشاطبي ( أبو اسحاق ابراهيم بن موسى اللخمي ، ت 790 هـ )

121 - الاعتصام . تح: محمد رشيد رضا . ط المكتبة التجارية الكبرى ، مصر .

ابن شاهين ( خليل بن شاهين الظاهري ، ت 873 هـ )

122 - زبدة كشف المالك ، وبيان الطرق والمسالك . تح: بولس راويس . ط باريس 1894 .

الشهرستاني ( أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ، ت 548 هـ )

123 - الملل والنحل . تح: عبد العزيز محمد الوكيل . ط الحلبي القاهرة 1968 .

124 - نهاية الاقدام في علم الكلام . تح: الفرد جيوم . ط اكسفورد 1931 .

الشوكاني ( محمد بن علي بن محمد ، ت 1250 هـ )

125 - ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول . ط1 مطبعة السعادة ، مصر 1327 .

ابن صاحب الصلاة ( عبد الملك بن محمد ، ت 596 ؟ )

126 - المن بالامامة على المستضعفين بأن جعلهم الله أئمة وجعلهم الوارثين . تح:

عبد المحادي التازي ، ط دار الأندلس ، بيروت 1965 .

صاعد الأندلسي ( أبو القاسم صاعد بن عبد الرحمان ، ت 462 هـ )

127 - طبقات الامم . ط المطبعة الكاثوليكية ، بيروت 1912 .

صبيحي ( أحمد محمود )

128 - في علم الكلام . ط دار الكتب الجامعية ، مصر 1976 .

- 130 - نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية . طدار المعارف مصر 1969 هـ .
- طارو ( جون وجيروم )
- 131 - أزهار البساتين في أخبار الأندلس والمغرب على عهد المرابطين والموحدين .
- تر : أحمد بلا فريج ومحمد الفاسي . ط للمطبعة الوطنية ، الرباط 1349 .
- 132 - في حضارة الأندلس . تر : زين العابدين السنوسي . ط مطبعة العرب ، تونس 1930 .
- طاش كبرى زادة ( أحمد بن مصطفى ، ت 968 هـ )
- 133 - مفتاح السعادة ومصباح السيادة . تح : كامل كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور . ط دار الكتب الحديثة ، القاهرة . 1968 .
- الطالبي ( الدكتور عمار )
- 134 - آراء الخوارج الكلامية . ط الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1978 .
- 135 - آراء أبي بكر بن العربي الكلامية . ط الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر 1974 .
- الطبري ( محمد بن جرير . ت 310 هـ )
- 136 - تاريخ الرسل والملوك . طدار المعارف ، القاهرة 1970 .
- ابن طملوس ( أبو الحجاج يوسف بن محمد ، ت 620 هـ )
- 137 - المدخل لصناعة المنطق . تح : أسين بلاسيوس . مطبعة الأبرقة ، مدريد 1916 .
- العبادي ( عبد الحميد )
- 138 - المجمل في تاريخ الأندلس . ط القاهرة 1958 .
- العبدري ( أبو عبد الله محمد بن محمد ، ت بعد 688 هـ )
- 139 - رحلة العبدري . تح : محمد الفاسي . ط وزارة الشؤون الثقافية ، الرباط 1968 .

عبد الكريم عثمان  
140 - نظرية التكليف ( آراء القاضي عبد الجبار الكلامية ) . ط مؤسسة الرسالة ،

بيروت 1971

علام ( عبد الله علي )  
141 - الدولة الموحدية بالمغرب في عهد عبد المؤمن بن علي ط دار المعارف ، القاهرة  
1971 .

142 - الدعوة الموحدية بالمغرب . ط دار المعرفة ، القاهرة 1964

عبد المنعم حسنين  
143 - سلاجقة ايران والعراق . ط مكتبة النهضة ، القاهرة 1959 .

ابن عذارى ( أبو العباس أحمد بن محمد المراكشي ، ت بعد 712 هـ ) .  
144 - البيان المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب ، أ - القسم 1 ، 2 . ط : مكتبة  
صادر ، بيروت 1950 . ب - القسم 3 ، تح : هوسي ميرندا ومن معه ، ط دار  
كرياس للطباعة 1960 . ج - قطعة منشورة بمجلة هسبريس 2 / 1961 تح :  
هوسي ميرندا .

ابن العربي ( أبو بكر محمد بن عبد الله للمعافري الاشيلي ، ت 543 هـ )  
145 - العواصم من القواصم ( تحت عنوان : آراء أبي بكر بن العربي الكلامية ، ج  
2 ) تح : عمار الطالبي . ط الشركة التونسية للنشر والتوزيع ، الجزائر 1974 .

العروي ( عبد الله )  
146 - تاريخ المغرب . تر : ذوقان قرقوط . ط المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،  
بيروت 1977 .

ابن عساكر ( أبو القاسم علي بن الحسن ، ت 571 هـ )  
147 - تبين كذب المفترى فيما نسب الى الامام الاشعري . ط القدس ، دمشق 1347  
ابن العماد ( عبد الحي بن أحمد العكري ، ت 1089 هـ )

148 - شذارب الذهب في أخبار من ذهب . ط المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت .

عمارة اليمني ( بن علي بن زيدان ، ت 569 هـ )

149 - النكت العصرية في أخبار الوزارة المصرية . تح : هرتويغ درنبرغ . ط مطبعة مرسو ، مدينة شالون 1897 .

العمرى ( أحمد بن يحيى ، شهاب الدين ، ت 749 هـ )

150 - وصف افريقية والأندلس ( مأخوذ من مسالك الأبصار في ممالك الأمصار ) . تح : حسن حسني عبد الوهاب . ط مطبعة النهضة تونس .

عنان ( محمد عبد الله )

151 - عصر المرابطين والملوحدين في المغرب والأندلس . ط لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة 1964

ابن غازي ( أبو عبد الله محمد بن أحمد ، 919 هـ )

152 - الروض الممتون في أخبار مكناسة الزيتون . تح : عبد الوهاب بن منصور . ط المطبعة الملكية بالرياض ، 1964

الغبريني ( أبو العباس أحمد بن محمد ، ت 704 هـ )

153 - عنوان الدارية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية . تح : رابع بونار . ط الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1970

الغزالي ( أبو حامد محمد بن محمد ، ت 505 هـ )

154 - المستصفى . ط بولاق 1322 هـ )

155 - المنقذ من الضلال . تح : عبد الحليم محمود . ط دار الكتب الحديثة ، القاهرة 1974 .

156 - الاقتصاد في الاعتقاد . تح : عادل العوا . ط دار الأمانة ، بيروت 1969 .

157 - أحياء علوم الدين . ط الحلبي 1939

158 - سر العلين وكشف ما في الدارين . تح : محمد مصطفى أبو العلا . ط مكتبة  
الجندي ، القاهرة .

ابن غلبون ( أبو عبد الله محمد بن خليل )  
159 - التذكار فيمن ملك طرابلس ، وما كان بها من الأخبار تح : الطاهر أحمد .  
الزاوي . ط مكتبة النور ، طرابلس 1967 .

الغماري ( أبو الفضل عبد الله بن محمد بن الصديق )  
160 - المهدي المنتظر . ط 1978 ( غفل من البيانات )

الغناني ( مراجع عقيلة )  
161 - قيام دولة الموحدين . ط المكتبة الوطنية ، بنغازي 1970

فاضل عبد الواحد عبد الرحمان  
162 - الامموج في أصول الفقه . ط مطبعة المعارف بغداد 1966 .

فان فلوتن :  
163 - السيادة العربية والشيعية والاسرائيليات في عهد بني أمية تر : حسن ابراهيم  
حسن وعمود زكي ابراهيم . ط 2 النهضة المصرية 1965 .

أبو الفدا ( اسحاق بن علي بن محمود ، الملك المؤيد ، ت 732 هـ )  
164 - المختصر في أخبار البشر . ط دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت .

ابن فرحون ( ابراهيم بن علي بن محمد اليعمري ، برهان الدين ، ت 799 هـ )  
165 - الديباج المذهب في أعيان الملوك . ط 1 شقرون ، القاهرة 1351 هـ .

ابن الفرضي ( أبو الوليد عبد الله بن محمد ، ت 403 هـ )  
166 - تاريخ علماء الأندلس . نشر كوديرا ، مدريد 1890

فضيلة عبد الأمير الشامي  
167 - تاريخ الفرقة الزيدية بين القرنين الثاني والثالث للهجرة . ط مطبعة الآداب ،  
النجف 1974

القاسبي ( أبو الحسن علي بن محمد ت 403 هـ )  
168 - الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين والمتعلمين . تح : أحمد فؤاد الأهواني . ط  
دار المعارف ، القاهرة 1968

ابن القاضي ( أحمد بن محمد بن أبي العافية . ت 1025 هـ )  
2168 - جلوة الاقتباس في أخبار مدينة فاس . ط للمغرب الحجزية .

القاضي عبد الجبار ( بن أحمد بن خليل ، ت 415 هـ ) .  
169 - المغني في أبواب التوحيد والعدل . ج 10 قسم أ ، تح : عبد الحلیم محمود  
وسليمان دنيا ، ج 11 ، تح : محمد علي النجار وعبد الحلیم النجار ، ج 15 ،  
تح : محمود الخضيرى ومحمود محمد قاسم . ط الدار المصرية للتأليف والترجمة ،  
القاهرة 1965 .

170 - شرح الأصول الخمسة . تح : عبد الكريم عثمان . ط وهبة القاهرة 1965 .  
القاضي عياض ( أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي ، ت  
544 هـ )  
171 - ترتيب المدارك . تح : أحمد محمود بكير . ط دار الحيلة بيروت ودار مكتبة  
الفكر بطرابلس .

ابن القطان ( أبو الحسن علي بن محمد الكتاني القاسي ، ت 628 هـ )  
172 - نظم الجمان في أخبار الزمان . تح : محمد علي مكى . ط جامعة محمد  
الخامس ، الرباط .

القفطي ( جمال الدين أبو الحسن علي بن القاضي الأشرف ت 646 هـ )  
173 - أخبار العلماء بأخبار الحكماء . ط دار الآثار ، بيروت .

ابن القلانسي ( أبو يعلى حمزة بن أسد بن علي التميمي ، ت 555 هـ )  
174 - ذيل تاريخ دمشق . ط مطبعة الأباء اليسوعيين ، بيروت 1908 .  
القلقشندي ( أبو العباس أحمد بن علي ، ت 821 هـ ) .

- 175 - صبيح الأعشى في صناعة الإنشا . ط القاهرة ، 1963  
ابن قنفذ ( أبو العباس أحمد بن حسين بن علي ، ت 810 هـ ) .
- 176 - الفارسية في مبلحىء الدولة الحفصية . تح: محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي . ط الدار التونسية للنشر ، تونس 1968
- كارل بروكلمان
- 177 - تاريخ الشعوب الاسلامية . تر : نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي . ط5 دار العلم للملايين ، بيروت 1968 .
- الكتاني ( محمد بن جعفر بن إدريس . ت 1345 هـ )
- 177 - سلوة الأنفاس وعادة الأكياس عن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس . ط المغرب الحجرية .
- كحالة ( عمر رضا )
- 174 - معجم المؤلفين
- ابن الكردبوس ( أبو مروان عبد الملك التوزري ، ت أواخر القرن 6 هـ )
- 175 - الاكتفاء في أخبار الخلفاء ( قطعة منه ) نشر بصحيفة معهد الدراسات الاسلامية بمليد ، مجلد 13 ، 1965-66
- الكليني ( أبو جعفر محمد بن يعقوب الرازي ، ت 328 هـ )
- 176 - الأصول من الكافي . تح: علي أكبر الغفاري . ط3 دار الكتب الاسلامية ، طهران 1388 هـ .
- كنون ( الشيخ عبد الله )
- 177 - النبوغ المغربي في الأدب العربي . ط دار الكتاب اللبناني بيروت 1961
- 178 - ذكريات مشاهير علماء المغرب ( أبو عمران الغاسي . عبد الله بن ياسين ) . ط دار الكتاب اللبناني . بيروت .
- الكياء المرادي ( أبو الحسن علي بن محمد ، عماد الدين ، ت 505 هـ )



- 179 - أحكام القرآن . محمد : موسى محمد علي وعزت علي عيد طدار الكتاب الحديثة ، القاهرة 1974 .
- الماتريدي ( أبو منصور محمد بن محمد ، ت 333 هـ )
- 180 - كتاب التوحيد . محمد : فتح الله خليف . طدار الشروق بيروت 1970 .
- ابن ماجه ( أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه الربيعي ، ت 273 هـ )
- 181 - سنن ابن ماجه .
- المازري ( أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي . ت 536 هـ )
- 182 - المعلم بفوائد مسلم . ضمن كتاب : المازري للشيخ الشافلي النيفر . ط اللجنة الثقافية بالنستير ، تونس .
- المالكي ( أبو بكر عبد الله بن أبي عبد الله ، ت بعد 354 هـ )
- 183 - رياض النفوس ج 1 . محمد . حسين مؤنس ، ط النهضة المصرية 1951 .
- المجاصي ( أبو يعقوب محمد بن الحسن الفياثي ، ت 1103 هـ )
- 184 - نوازل المجاصي . ط فاس الحجزية .
- مجهول
- 185 - الاستبصار في عجائب الامصار . محمد : سعد زغلول عبد الحميد . ط مطبعة جامعة الاسكندرية ، 1958 .
- مسلم ( الامام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ، ت 261 هـ )
- 186 - الجامع الصحيح .
- المصري ( أبو القاسم المؤمن )
- 187 - المقتبس من الانساب في معرفة الاصحاب . نشر برفنسالي ( مع كتاب أخبار المهدي للبيدق ) . ط باريس 1928 .
- عبد الله بن عبد الشكور البهاري الهندي ، ت 1119 هـ )
- 188 - مسلم الثبوت . ط 1 بولاق 1322

- محمد بن الخوجة  
189 - تاريخ معالم التوحيد . ط المطبعة التونسية 1939  
محمد عبدة  
190 - تفسير المنار . ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة .
- محمد ولد داداه  
191 - مفهوم الملك في المغرب . ط1 دار الكتاب اللبناني ودار الكتاب المصري  
1977 .
- محمود اسماعيل عبد الرزاق  
192 - الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع ط1 دار الثقافة ، الدار  
البيضاء 1976 .
- محمود علي مكّي  
193 - مقدمة تحقيق نظم الجمان لابن القطان . ط جامعة محمد الخامس ، الرباط
- محمود قاسم  
194 - مقدمة تحقيق مناهج الأدلة لابن رشد . ط3 مكتبة الانجلو 1969  
مخلف ( محمد بن محمد )
- 195 - شجرة النور الزكية . ط المطبعة السلفية ، القاهرة 1349 هـ  
المراكشي ( عبد الواحد بن علي ت 647 هـ )  
196 - المعجب في تلخيص أخبار المغرب . تح : محمد سعيد العريان . ط المجلس  
الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة 1963
- ابن مريم ( أبو عبد الله محمد بن محمد ، ت بعد 1014 هـ )  
197 - البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان تح : محمد بن أبي الشنب . ط  
المطبعة الثعالبية ، الجزائر 1908  
المعموري ( الطاهر )

198 - جامع الزيتونة ومدارس العلم في المهندسين الحفصي والتركي . ط الدار العربية للكتاب ، تونس 1980 .

المظفر ( محمد رضا )

199 - عقائد الإمامية . ط 3 ، 1973

المقدمي ( محمد بن أحمد ، ت 380 هـ )

200 - أحسن التقاسيم . ط مطبعة بريل / ليدن 1909 .

المقري ( أبو العباس أحمد بن محمد بن يحيى التلمساني ، ت 1041 هـ )

201 - نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب . تح : احسان عباس . ط دار

صادر ، بيروت 1968

المقريزي ( أبو العباس أحمد بن علي ، تقي الدين ، ت 745 هـ )

202 - المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار . ط دار صادر ( مصورة عن ط

بولاق )

ملين ( محمد الرشيد )

203 - عصر المنصور الموحدي . ط مطبعة الشمال الافريقي .

المنوني ( الشيخ محمد )

204 - العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين . ط 2 ، الرباط 1977 ( مصورة

بالاوفست عن ط 1 ) .

205 - وراقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين ط كلية الآداب والعلوم

الانسانية ، الرباط 1979

ابن المؤقت ( محمد )

206 - السعادة الأبدية في التعريف بمشاهير الحضرة المراكشية . ط مطبعة فاس

الحجرية 1917 .

النبهاني ( يوسف بن اسماعيل ، ت 1350 هـ )

- 207 - مساعدة الدارين . ط مطبعة بيروت 1316 .
- النسائي ( أبو عبد الرحمان أحمد بن شعيب بن علي بن سنان ، ت 303 هـ )  
208 - سنن النسائي = للمجتبى .
- النجار ( عبد المجيد بن عمر ) ( بالاشتراك )  
209 - للمعتزلة بين الفكر والعمل . ط . الشركة التونسية للتوزيع تونس 1979 .
- النووي ( عبي الدين بن أبي زكريا ، ت 676 هـ )  
210 - رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين . تح: عبد الله أحمد أبو زينة . ط  
وكالة المطبوعات بالكويت ، ودار القلم لبنان 1970
- النويري ( أحمد بن عبد الوهاب ، شهاب الدين ، ت 733 هـ )  
211 - نهاية الأرب في فنون الأدب . ط اسبانيا .
- هويدي ( يحيى )  
212 - تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الافريقية . ط النهضة المصرية 1966
- هوسي ميراثه  
213 - التاريخ السياسي للدولة الموحدية . تر : حفيظة أضيبي ( نسخة مرقونة ) .
- الونشريسي ( أبو العباس أحمد بن يحيى ، ت 914 هـ )  
214 - المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل افريقية والأندلس والمغرب . ط  
الحجرية المغربية 1315 .
- ياقوت الحموي ( ابو عبد الله ياقوت بن عبد الله ، شهاب الدين ، ت 626 هـ )  
215 - معجم البلدان . ط دار الكتاب العربي بيروت
- يوسف كرم  
216 - تاريخ الفلسفة اليونانية . ط القاهرة 1936 .
- اليوسي ( أبو علي الحسين بن مسعود ، نور الدين ، ت 1111 هـ )

- 217 - المحاضرات . نحه : محمد حجي . طدار المغرب للتأليف والترجمة والنشر ،  
الرباط 1976 .
- 218 - رسائل اليوسي . نحه : فاطمة خليل القبلي . طدار الثقافة ، الدار البيضاء .

## 2 - البحوث والمقالات المنشورة بالدوريات العربية

- الجابري ( الاستاذ محمد عابد )  
219 - المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس . أعمال ندوة ابن رشد . طدار النشر المغربية 1979 .
- ابن الخوجه ( محمد الحبيب )  
220 - الحياة الثقافية بالبرقية صدر الدولة الحفصية ، النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشرعية وأصول الدين بتونس ، السنة 4 عدد4 . 1977 .
- زمامة ( عبد القادر )  
221 - كتاب ذكر بعض مشاهير أعيان فاس في القديم . مجلة البحث العلمي عدد13 ( الرباط ) ، يناير 1968 .
- زنيبر ( محمد )  
222 - بعض الكتب التاريخية المنشورة أخيراً عن تاريخ الموحدين . مجلة البحث العلمي عدد10 ، ( الرباط ) إبريل 1967 .
- السائح ( الحسن )  
223 - الثقافة والتعليم في عصر الموحدين . مجلة اللقاء عدد5 ( المغرب ) 1968 .
- سعد غراب  
224 - مرشدة ابن تومرت وأثرها في التفكير المغربي . الكراسات التونسية ، عدد 104-103 ، 1978 .
- شبانة ( محمد كمال )

225 - الدولة الموحدية وتأملات في تاريخها . مجلة البحث العلمي عدد20-21 ،  
الرباط يوليو1972 .

الطالبي ( عمار )

226 -رسالتان موحديتان . أشغال المؤتمر الأول لتاريخ المغرب العربي وحضارته ،  
ج 1 . ط مركز الدراسات الاقتصادية والاجتماعية بتونس 1979 .

العبادي ( عبد الحميد )

227 - الموحدون والوحدة الإسلامية . مجلة التربية الوطنية ، مارس -أفريل 1961

العبادي ( الحسن )

228 - موطأ المهدي بن تومرت . مجلة الكلمة ، عدد4 ماي 1972 .

عبد الله ابراهيم

229 - العناية الموحدية كفكرة وأسلوب . مجلة « رسالة المغرب » السنة 2 ، عدد  
1 ، أكتوبر 1943 .

عبد الله نجمي

230 - العكاكزة . مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية ، جامعة محمد الخامس  
( الرباط ) عدد5-6 سنة 1979

العنابي ( محمد )

231 - محمد بن تومرت . مجلة الجامعة ( تونس ) المجلد1 (1937-1938)

الكتاني ( محمد المتصر )

232 - الغزالي والمغرب . ضمن كتاب « أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة  
لميلاده » . ط المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ،  
القاهرة 1962 .

كنون ( عبد الله )

233 - عقيدة المرشدة للمهدي بن تومرت . ضمن كتاب « نصوص فلسفية مهداة الى

الدكتور ابراهيم مذكور ، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب 1976 .

محمد بن تاويت

234 - أدب الدولة المرابطية والموحدية . مجلة البحث العلمي ( الرباط ) السنة 1 ،  
عدد 2 ، ماي 1964 ،

المنوني ( محمد )

235 - المصادر الدفينة في تاريخ المغرب . مجلة البحث العلمي ( الرباط ) عدد 8 ماي  
1966

236 - مناقشة أصول الديانات في المغرب الوسيط والحديث ، مجلة البحث العلمي ،  
( الرباط ) ، يناير 1968

236 - حضارة وادي درعة من خلال النصوص والأثار . مجلة دعوة الحق  
( المغرب ) ، العدد 2-3 ، السنة 16، 1973

237 - التيارات الفكرية في المغرب المريني . مجلة الثقافة المغربية ، عدد 5 ، ديسمبر  
1971

مؤنس ( حسين )

238 - عقد بيعة بولاية العهد لأبي عبد الله المعروف بالخليفة الناصر الموحدي . مجلة  
كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، مجلد 12 ج 2 ، 1950

وداد القاضي

239 - الشيعة البجلية في المغرب الأقصى . أشغال المؤتمر الأول لتاريخ المغرب  
العربي وحضارته ، ج 1 . ط الجامعة التونسية 1979 .

مجى هويلي

240 - أعز ما يطلب لمحمد بن تمومت . مجلة تراث الانسانية ، المجلد الرابع .



### 3 - المخطوطات العربية

- البرزلي ( أبو القاسم بن محمد البلوي القيرواني ، ت 844 )  
241 - جامع مسائل الأحكام ( المسمى نوازل البرزلي ) . دار الكتب الوطنية  
بتونس ، رقم 4851
- بيورك بن عبد الله السملالي  
242 - شرح المرشدة . خزانة ابن يوسف بمراكش ، رقم 541 ( مجموع )  
التنسي ( أبو زكريا يحيى بن الشيخ أبي حفص عمر )  
243 - الأنوار المبينة للؤاية لمعاني عقد عقيدة للمرشدة . مكتبة الجامع الكبير  
بمكناس ، رقم 339
- ابن تومرت ( أبو عبد الله محمد بن عبد الله ، المهلبي ، ت 524 )  
244 - موطأ ابن تومرت ( المسمى أيضاً بمحاذي الموطأ ) ، الخزانة العامة بالرباط ،  
رقم 840 ج .
- 245 - تلخيص كتاب مسلم . خزانة ابن يوسف بمراكش . رقم ي 403 .
- 246 - أعز ما يطلب . الخزانة العامة بالرباط ، رقم ق / 1214
- الذهبي ( محمد بن أحمد بن عثمان ، شمس الدين ، ت 748 هـ )  
247 - تاريخ الاسلام الكبير - دار الكتب المصرية ،  
السكوني ( أبو عبد الله محمد بن خليل )  
248 - شرح المرشدة . دار الكتب الوطنية بتونس ، رقم 11273

- السنوسي ( محمد بن يوسف ، ت 895 هـ )  
 249 - شرح المرشدة . دار الكتب الوطنية بتونس ، رقم 16953  
 الشيباني ( أبو عبد الله محمد بن يحيى الشيباني ، القرن 8 ) .  
 251 - شرح المرشدة . المكتبة الوطنية ببغداد ، رقم 5296 ( مجموع ، والمخطوطة  
 المعتمدة هي الواقعة من ص 63 وإلى ص 91 ظ ) .  
 ابن عباد ( أبو عبد الله محمد بن إبراهيم التلمساني ، ت 792 هـ )  
 252 - الدرر المشيلة في شرح المرشدة . دار الكتب الوطنية بتونس . رقم 16966 .  
 الغزالي ( أبو حامد محمد بن محمد ، ت 505 هـ )  
 253 - سر العالمين وكشف ما في الدارين . مكتبة برلين . رقم 560 Lbg 281  
 مجهول  
 254 - شرح أحز ما يطلب . خزانة ابن يوسف بمراكش ، رقم ي 401 .  
 مجهول  
 255 - مفاتيح البربر . الخزانة العامة بالرباط ، رقم 1275 ك .  
 النابلسي ( عبد الغني بن اسماعيل ، ت 1143 )  
 256 - نور الأفتة في شرح المرشدة . الخزانة العامة بالرباط ، رقم ك 2414  
 ابن النقاش ( أبو عبد الله محمد بن أبي العباس )  
 257 - الدرر المفردة في شرح العقيدة المرشدة . الخزانة العامة بالرباط ، رقم ق  
 283 .  
 المهروي ( علي بن سلطان )  
 258 - رسالة في الامام المهدي المنتظر . الخزانة العامة بالرباط ، رقم 1924 د  
 ( مجموع )

#### 4 - المراجع باللغة الأجنبية

- H Basset et H Terrasse - هنري بامسي وهنري تيراس -  
 259 — Sanctuaires et forteresses Almchedes  
 259 - مساجد وقلاع مُحَلَّجَة  
 ( Collection Hespéris 1932 هسبريس )  
 Bouruiba Rachid رشيد بوروييه  
 260 — Ibn Tumert = 260 - ابن تومرت  
 (S N E D , Alger الشركة الوطنية للنشر والتوزيع بالجزائر )  
 261 — à propos de la date de néssance d'Ibn Tumert  
 261 - حَوَّلْ تاريخ ميلاد ابن تومرت  
 (Revue d'histoire et de civilisation de Magreb)  
 ( مجلة تاريخ وحضارة المغرب )  
 No 1, 1966 N° 2, 1967  
 R Brunschvic روبرت برنشفيك  
 262 — La doctrine du Mehdi Ibn Tumert  
 262 - ملهَب المهندي بن تومرت  
 (Arabica, 1955- 2 - 2 أربیکا 1955 — )  
 263 — Encore Sur la doctrine du Mehdi Ibn Tumert  
 263 - عود الى ملهَب ابن تومرت  
 (Folia Orientalia, T II 1970 - ج 1970 II فوليا أوريونتاليا )

264 — Quelques remarques Historiques sur les Medresas de Tunisie

264- بعض ملاحظات تاريخية على المدارس التونسية

(Revue Tunisienne, 1931

) المجلة التونسية ، 1931

i Goldziher

فولد زيهر

265 — Mohamed Ibn Tumert et la théologie de l'Islam dans la nord  
de l'Afrique au XI e siècle

265- محمد بن تومرت والعقائد الإسلامية بشمال افريقيا في القرن السادس هـ

( نشر لسياني ، الجزائر )

(Préface à l'éd Luciani, Alger )

H Laoust

لاوست

266 — Une Fetwa sur Ibn Tumert = فتوى في ابن تومرت

(Bulle. de L'inst. D'arch. orientale, T 59, 1960)

نشرة معهد الآثار الشرقية عدد 52، 1960

R Le Tourneau

روجر لترنو

267 — Sur la disparition de la doctrine Almohedes

267- حول اختفاء المذهب الموحدية

(Studia Islamica N XXX 1970)

( ستوديا اسلاميكا عدد 30، 1970 )

268 — Algazali et Ibn Tumert se sont-ils rencontrés?

268- هل التقى ابن تومرت بالخرزالي ؟

(Bulletin des études Arabes, N: 34 1947)

نشرة الدراسات العربية

ليفى بروفنسال

Lévi-Provençal

269 — Ibn Tumert et Abd-almumin

269- ابن تومرت وعبد المؤمن =

(Mémorial H. Basset, T II 1928-

مذكرة هنري باسي عدد 2- 1928

Idris (Roger-Hady)

ادريس روجي هادي

270 — Sur la diffusion de l'assarisme en Ifriqiya

حول انتشار الاشعرية بافريقية

(Cahiers de Tunisie, 2- 1952- 1952- 2 - الكراسات التونسية -)



## فهرس الآيات

الآية	السورة والرقم	الصفحة
- وإذا أبطل إبراهيم وبه بكلمات .....	البقرة / 124	253
- إن في خلق السماوات والأرض .....	البقرة / 164	196
- فإن كان الذي عليه الحق سقيها .....	البقرة / 282	337
- لا يكلف الله نفساً إلا وسعها .....	البقرة / 286	336
- فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ..	آل عمران / 7	220
- كنتم خير أمة أخرجت للناس .....	آل عمران / 110	273
- فإن أتيت بفاحشة فعليهن مثل ما على المحصنات ..		
من العذاب .....	النساء / 25	306
- ولا جنبا إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا .....	النساء / 43	289
- أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ..	النساء / 59	291
- حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير .....	المائدة / 3	330
- يا أيها الذين آمنوا لا تتخلوا الذين إتحلوا .....		
دينكم هزوا ولعبا من الدين .....	المائدة / 58-57	259
- كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا ..	المائدة / 79	99
يفعلون .....		
- وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله الأنعام / 116		293-164
- ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين ..	التوبة / 91	336
لا يجلدون ما يتفقون حرج ..		
- فماذا بعد الحق إلا الضلال .....	يونس / 32	163
- وما يتبع أكثرهم إلا ظناً إن الظن لا يغني من ..	يونس / 36	293
الحق شيئا ..		
- يا أسفى على يوسف .....	يوسف / 84	393
- أفمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك الحق كمن ..	الرعد / 19	165

هو أعمى...

- 193-173 10 / إبراهيم ..... - أفي الله شك فاطر السماوات والأرض.....
- 290 24 / إبراهيم ..... - ألم تركب ضرب الله مثلاً كلمة طيبة.....
- 164 9 / إبراهيم ..... - فردوا أيديهم في أفواههم وقالوا إنا كفرونا بما .....  
أرسلتم به.....
- 344 32 / النحل ..... - أدخلوا الجنة بما كنتم تعملون.....
- 213 17 / النحل ..... - أقمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون.....
- 305 23 / الإسراء ..... - فلا تقل لها أف ولا تنهرهما.....
- 312-170 36 / الإسراء ..... - ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع .....  
والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً ..
- 411 65 / الكهف ..... - وعلمناه من لدنا علماً.....
- 194 9 / مريم ..... - وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً.....
- 203-191 25 / الأنبياء ..... - وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه.....  
إنه لا إله إلا أنا فاعبدون.....
- 194 14 / 11 / المؤمنون ..... - ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين.....
- 289 36 / النور ..... - في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه.....
- 345 63 / النور ..... - فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة.....
- 336 61 / النور ..... - ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج.....
- 165 18 / 17 / الزمر ..... - فبشر عبادي الذين يستمعون القول .....  
فيتبعون أحسنه
- 165 52 / الشورى ..... - وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا.....
- 164 30 / الزخرف ..... - ولا جامهم الحق قالوا هذا سحر وإنا به كافرون.....
- 344 49 / الدخان ..... - حق إنك أنت العزيز الكريم.....
- 293 32 / الجاثية ..... - وإذا قيل إن وعد الله حق والساعة لا ريب فيها.....  
قلتم ما ننذري ما الساعة ..
- 191 19 / محمد ..... - فاعلم أنه لا إله إلا الله.....
- 275 9 / الحجرات ..... - فإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا.....
- 195 20 / الذاريات ..... - وفي الأرض آيات للموقنين.....
- 293 23 / النجم ..... - إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس.....



- 295-293      - إن يتبعون إلا الظن وإن الظن ..... النجم / 28
- 429            - رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا. .... نوح / 26
- 311            - وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم فاتتهوا. .... الحشر / 7



## فهرس الاحاديث

الصفحة	الحديث
9	- ان العلماء ورثة الانبياء . . . . .
111	- المهدي من عترتي . . . . .
118	- لا يزال اهل الغرب ظاهرين على الحق . . . . .
241	- لو لم يبق من الدنيا الا يوم لطول الله ذلك اليوم . . . . .
241	- المهدي من ولد فاطمة . . . . .
256	- ما من عبد يشهد ان لا اله الا الله . . . . .
259	- بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة . . . . .
259	- العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة . . . . .
259	- خمس صلوات كتبهن الله على العباد . . . . .
273	- والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف . . . . .
279	- على المرء المسلم السمع والطاعة ما لم يؤمر بمعصية . . . . .
289	- لا احل المسجد لحائض ولا جنب . . . . .
295	- اياكم والظن فان الظن اكذب الحديث . . . . .
299	- حديث معاذ في الاجتهاد . . . . .
301	- الاصابع سواء والاسنان سواء . . . . .
301	- من بدل دينه فاضربوا عنقه . . . . .
302	- هل هو الا مضغة منه . . . . .
302	- من مس ذكره فليتوضأ . . . . .
303	- الذهب بالذهب تيره وعينه . . . . .
305	- لا يمنع أحدكم فضل ماء ليمنع به الكلاء . . . . .
308	- إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً . . . . .
311	- بلغوا عني ولو آية . . . . .
396	- إذا بويح خليفتان بأرض فاقتلوا الآخر منهما . . . . .



## فهرس أعلام الرجال والنساء

### أ

ابن الأبار ( محمد بن عبد الله القضاعي ) : 43- 51- 56- 67- 156- 245- 379- 383- 391- 410- 412- 474- 491 .

إبراهيم عليه السلام : 238

إبراهيم بن إسماعيل الخزرجي ( من أهل العشرة ) : 116

إبراهيم بن حسين بن عاصم : 56

إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب : 276

إبراهيم بن عبد الله بن حصن الغافقي : 50

أبو إبراهيم الخزرجي ( من أصحاب المهدي ) : 115- 116

إبراهيم بن حسين بن عاصم : 56

إبراهيم بن يعقوب المنصور : 482

إبن الأثير ( أبو الحسن علي بن محمد ) : 31- 32- 33- 69- 83- 84- 85- 88- 89- 94- 100- 103- 114- 116- 122- 124- 127- 131- 132- 134- 135- 137- 140- 141- 151

378 .

أحمد بن إبراهيم المري : 427

أحمد بن إدريس بن يحيى : 38

أحمد أمين : 240- 241- 242

أحمد بابا التتبيكتي : 43- 47- 48- 52- 64- 349- 359- 384- 385- 419- 451- 453- 472 .

481- 483- 486- 498- 499 .

الأبي ( صالح عبد السميع ) : 434

أحمد بن أبي بكر الحفصي : 480- 481

أحمد بن حنبل : 302- 367- 435

أحمد بن عوانه : 437

أحمد الكفيف ( أخو ابن تومرت ) : 36

- أحمد محمد شاكر : 309
- أحمد محمود صبحي : 52. 57. 181. 240. 242. 243. 247. 248. 253. 274. 356. 357. 358. 361. 363. 374. 464. 495. 496. 497.
- أحمد محمود مكِّي : 410
- الأحمد نكري ( عبد النبي ) : 173
- إدريس بن إدريس بن عبد الله : 25. 28. 49
- آدم عليه السلام : 238
- آدم ميتز : 442
- الأفري ( = الأزني = ، أبو عبد الله الحسن بن عبد الله ) : 432. 435
- أرسطو : 55. 168. 169. 467
- أبو إسحاق الشيرازي : 83
- إسحاق بن محمد الأوربي : 49
- الأسواري ( علي ، المعتزلي ) : 217. 218
- أسين بلاتيوس : 359
- أشباح يوسف : 67
- الاشبيلي ( أبو الحسن علي بن محمد ) : 444. 445. 486.
- الأشعري ( أبو الحسن ) : 189. 194. 198. 199. 201. 206. 216. 217. 218. 221.
222. 235. 264. 267. 268. 269. 275. 340. 346. 431. 434. 435. 438. 440.
- 442.
- أشهب بن عبد العزيز القيسي : 46
- أصبع بن خليل : 285
- أصبع بن الفرج بن سعيد : 46. 56. 285
- الأصم ( أبو بكر ، المعتزلي ) : 235
- الأصولي ( محمد بن إبراهيم ) : 486
- الأصطلي ( عبد الله بن إبراهيم ) : 436
- الأغاثي ( عبد الله بن محمد ) : 469
- الأغاثي ( أبو حفص ، الشاعر ) : 472
- الملاطون : 467
- الفردبيل : 41. 51. 53. 67. 133. 199. 272. 286. 379. 402. 430. 464. 496. 498.
- ابن الامام ( عبد الرحمن بن محمد ) : 48

ابن الإمام ( أبو موسى عيسى ) : 48  
الأميني ( سيف الدين ) : 196. 201. 230. 235. 251. 487 .  
الأنصاري ( عبد الجليل الأرمي ) : 481  
الأنصاري ( عبد الحق بن عبد الله ) : 475  
الأنصاري ( محمد بن علي العابد ) : 482  
أنخل بلثيا : 360. 361. 496  
الأوزاعي : 46. 47. 373  
ابن إلياس ( أبو الحسن عبد الملك ) : 474  
الأيحي ( عبد الرحمان بن أحمد ، عضد الدين ) : 161. 162. 163. 171. 172. 177 .  
189. 193. 194. 195. 196. 207. 208. 212. 216. 217. 222. 225. 231. 234 .  
235. 248. 251. 253. 255. 258. 260. 267. 268. 269. 272. 275. 277. 331

## ب

الباجي ( أبو الوليد سليمان بن خلف ) : 321. 346. 438  
باديس بن حبوس ( من أمراء صنهاجة ) : 55  
باسي ( هنري ) : 31. 123. 150  
الباقلائي ( أبو بكر ) : 172. 193. 221. 262. 335. 346. 432. 434. 435. 446. 486  
البخاري ( محمد بن اسماعيل ، الحافظ ) : 121. 241. 295. 301. 308. 311. 384 .  
385. 478  
البخاري ( علاء الدين ) : 296. 297. 300. 302. 307. 310. 312. 317. 318. 323 .  
325. 343. 344. 346. 483 .  
بدوي ( عبد الرحمان ) : 74. 75. 76  
البرزلي ( أبو القاسم ) : 150. 434. 456  
ابن برجان ( أبو الحكم عبد السلام بن عبد الرحمان ) : 43  
برفنسال : 23. 27. 34. 35. 37. 44. 59. 70. 86. 95. 111. 112. 145. 157 .  
برنجفيك : 297. 309. 348. 356. 360. 480  
البردوي ( علي بن محمد ) : 291. 297. 299. 305. 306. 310. 312. 317. 318. 319 .  
320. 321. 341. 343. 346  
ابن بزينة ( عبد العزيز بن إبراهيم ) : 483  
ابن بسلام ( أبو الحسن علي الششتري ) : 55

- البسيلي ( أبو الحسن علي بن عبد الله ) : 451  
بشر بن المعتمر : 267  
ابن بشكوال ( أبو القاسم خلف بن عبد الملك ) : 40. 55. 99. 445. 482  
البصري ( أبو الحسين ) : 346  
البطرني ( أبو الحسن ) : 75  
البغدادي ( أبو طاهر ) : 436  
البغدادي ( أبو منصور ، عبد القاهر ) : 161. 162. 201. 215. 216. 226. 227.  
235. 248. 249. 251. 255. 258. 274. 312. 333  
أبو بكر الصديق رضي الله عنه : 238. 239. 251. 422  
البكري ( عبد الله بن عبد العزيز ) : 40. 41. 49  
البلخي ( أبو القاسم عبد الله بن أحمد ) : 49. 217  
البلنسي ( علي بن محمد ) : 491  
ابن البني ( أبو جعفر ، أحمد بن محمد ) : 45  
بورويبة ( رشيد ) : 33. 65. 68. 70. 82. 85. 88. 115. 116. 117. 124. 128. 239.  
بول نوبا : 451  
بويج : 75  
البليق = أبو بكر الصنهاجي : 33. 36. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98.  
102. 103. 111. 115. 121. 122. 123. 124. 128. 129. 131. 140. 141. 142.  
206. 244. 252. 256. 257. 279. 394. 395. 404. 407. 408. 415. 425. 426.  
444 .  
بيكون ( فرنسيس ) : 168  
بيان بن عثمان ( من عيون المرابطين ) : 100  
بيورك السملالي : 191. 451. 452  
ت  
التاج بن حمويه السرخسي : 489. 495  
التادلي ( عبد الله بن محمد بن عيسى ) : 491. 499  
التازي ( الدكتور عبد الهادي ) : 18. 408  
التائي ( محمد بن إبراهيم بن خليل ) : 419  
الترمذي ( الحافظ ) : 241. 259. 479  
التبكتي = أحمد بابا



التطواني ( الشيخ محمد ) = 18

التنسي ( أبو زكريا يحيى بن عمر ) : 200- 213- 219- 221- 271- 452- 453

التيجاني ( أبو محمد عبد الله بن محمد ) : 69- 88

تيراس ( هنري ) : 31- 123- 392

تيمورلنك : 240

ابن تيمية ( أحمد بن عبد الحلیم ، الامام ) : 134- 135- 140- 141- 163- 198- 200-

206- 217- 449- 458- 461- 462- 463

### ث

ثابت بن محمد الجرجاني : 55

ثابت بن محمد ( من حكام طرابلس ) : 457

ثمارة بن أشرس : 267

### ج

جابر بن عبد الله : 259

الجاحظ : 218

الجبائي ( أبو هاشم ) : 262- 296- 312- 346

ابن جبير : 380- 381

ابن الجذّ ( أبو بكر محمد بن عبد الله ) : 474- 488

الجلداني ( يوسف بن إبراهيم ) : 484

الجرجاني ( السيد الشريف ) : 225- 231- 235- 248- 251- 331-

الجزولي ( عبد الرحمان بن عنان ) : 418

جعفر ماجد : 433

ابن جماعه : 484

جنكيز خان : 240

الجويني ( أبو المعالي عبد الملك محمد بن يوسف ) : 56- 161- 190- 208- 215- 220-

221- 321- 325- 341- 437- 446

### ح

الحاج عبد الرحمان ( من أصحاب المهدي ) : 89- 95

ابن الحاجب : 487

حاجي خليفة : 162  
 الحاكم النيسابوري : 241-300  
 حاميم أبو محمد : 50  
 ابن حيوس ( محمد بن حسن ، الشاعر ) : 383-446-469  
 ابن حبيب ( عبد الملك ، الفقيه ) : 50-56  
 ابن حجر العسقلاني : 242  
 الخريزي ( أبو الحسن علي بن أحمد ) : 481  
 ابن حزم ( علي بن أحمد ، الظاهري ) : 17-28-38-47-48-53-55-56-202-219-  
 223-230-235-256-258-260-262-268-269-273-275-295-296-297-  
 299-300-301-303-307-309-311-323-340-342-346-347-348-360-  
 361-362-438-470-471-473-474-475-494-495-

حسن أحمد محمود : 363  
 الحسن البصري : 260  
 الحسن السائح : 359-445  
 حسن سليمان محمود : 457  
 الحسن العبادي : 149-154-155  
 الحسن بن علي : 29  
 الحسن بن علي بن ورصند : 38-113  
 الحسيني ( أبو محمد عبد الكريم ) : 475  
 حسن مؤنس : 145-356  
 أبو الحسين النجار : 325  
 أم الحسين بنت وابركان ( أم ابن تومرت ) : 36  
 الحسيني ( محمد بن عبد الله ) : 482  
 الحفصمي ( أبو القاسم بن حماد ) : 484  
 الحفناوي ( أبو القاسم محمد ) : 48  
 الحكم بن عبد الرحمن الناصر : 53  
 الحكم بن عبد السلام بن يرجان : 43  
 الحكم بن عبد الرحمن المستنصر بالله : 53-384-466  
 الحكم بن هشام الريفي : 44-47-

- ابن حمدين ( أبو جعفر حمدين بن محمد ) : 67- 68  
الحميدي ( أبو عبد الله محمد بن فتوح ) : 46- 47- 53  
الحميري ( أبو عبد الله محمد بن عبد الله ) : 44  
أبو حنيفة ( الإمام ) : 48- 301- 472  
حواء بنت وجلید ( عمه المهدي ) : 36  
ابن حوط الله ( أبو سليمان ) : 496  
ابن حوقل ( أبو القاسم محمد بن علي ) : 37- 38- 39- 49- 57  
ابن حيان الشاطبي : 483  
ابن خالد ( أبو العباس أحمد ) : 473- 486  
خالد بن الوليد : 141  
خالد بن يزيد : 240  
الخراط ( أبو عبد الله محمد بن يوسف ) : 456- 457- 463  
ابن خروف ( النحوي ) : 480  
الخشني ( محمد بن الحارث ) : 433  
ابن الخطيب ( محمد بن سعيد السلطاني ) : 23- 25- 27- 31- 40- 41- 42- 76- 77-  
88- 94- 98- 100- 115- 116- 117- 118- 121- 123- 125- 126- 127- 128- 134-  
150- 151- 152- 153- 157- 389- 390- 429- 444- 445- 493-  
ابن خلدون ( أبو زيد عبد الرحمن بن محمد المؤرخ ) : 13- 24- 25- 26- 28- 30- 34-  
35- 52- 59- 60- 65- 68- 70- 73- 78- 93- 94- 96- 98- 100- 103- 104-  
110- 113- 115- 122- 124- 125- 128- 132- 135- 136- 137- 143- 150- 151-  
236- 241- 242- 252- 356- 378- 379- 391- 423- 424- 429- 437- 439- 440-  
442- 443- 450- 486-  
ابن خلدون ( أبو علي حسن البلوي ) : 437  
ابن خلكان ( أبو العباس أحمد بن محمد ) : 12- 25- 26- 31- 32- 41- 43- 45- 46-  
51- 69- 71- 83- 84- 88- 90- 91- 99- 102- 105- 128- 134- 135- 138- 143-  
144- 145- 365- 378- 383- 389- 390- 414- 432- 435- 437- 438- 458- 459-  
468- 488- 491- 493- خليل ( ابن شاهين ) : 81  
ابن خليل ( أبو عبد الله ، الفقيه ) : 456  
الخوارزمي ( محمد بن أحمد ) : 168- 169

أبن الخوجه ( محمد ) : 481  
 أبن الخوجه ( محمد الحبيب ) : 480- 481- 483  
 الخونجي : 472  
 الخطاط ( أبو الحسين ، المعتزلي ) : 199- 267

## د

الدار قطني ( المحدث ) : 300- 436  
 دانش ( محمد تقي ) : 75  
 داود عليه السلام : 238  
 أبو داود ( المحدث ) : 111- 241- 259- 279- 289- 299- 301- 479  
 داود الظاهري : 302  
 -  
 الدباغ ( عبد الرحمان بن محمد ) : 433- 434- 436- 437  
 ابن دحية الكلبي ( أبو الخطاط عمر ) : 482- 491  
 ابن دحية ( أبو عمر بن حسن ) : 491  
 دراس بن إسماعيل : 434- 435  
 الدرجيني ( أبو العباس أحمد ) : 12  
 الدمشقي ( يوسف بن يحيى ) : 242  
 الدهلوي ( الشاه عبد العزيز ) : 75  
 اللنواني ( جلال الدين ) : 193  
 دي جوج : 150  
 ابن أبي دينار ( محمد بن أبي القاسم ) : 23- 25- 76- 85- 88- 382

## ذ

الذهبي ( أحمد بن عتيق بن الحسن ) : 155  
 الذهبي ( محمد بن أحمد ، شمس الدين ) : 26- 29- 74- 82- 83- 461- 463

## ر

الرازي ( فخر الدين ) : 190- 193- 198- 208- 212- 217- 218- 258- 260- 262- 266-  
 267- 268- 269- 294- 486  
 ابن رشد ( أبو الوليد ) : 52- 194- 195- 196- 208- 233- 302- 303- 384- 412- 466-  
 467- 468- 471- 474- 485- 486

الرشيد بن المأمون الموحدي : 429

الرعي ( أبو العباس ) : 480

الرهوني : 77

روجي إدريس : 432- 434- 440

أبو ريلة : 434- 442

رينان : 468

## ز

ابن أبي زرع ( علي بن عبد الله ، المؤرخ ) : 26- 40- 42- 85- 92- 94- 99- 100- .

101- 102- 103- 114- 115- 116- 128- 131- 132- 134- 137- 140- 141- 151- .

488- 430- 392- 365

الزرقاني : 77

ابن زرقون : 474- 475

الزركان ( محمد صالح ) : 193- 195- 202- 212- 228

الزركشي ( أبو عبد الله محمد بن إبراهيم ) : 25- 30- 32- 42- 43- 58- 67- 68- 75- .

85- 88- 89- 100- 103- 115- 124- 125- 143- 379- 396- 407- .

ابن زغبوش ( عبد الله بن محمد ) : 412- 474

أبو زكريا الخفصي : 143- 378- 407

الزخشري : 482- 483

زبير ( محمد ) : 426

أبو زهرة ( محمد ) : 342

الزواوي ( يحيى بن عسلي ) : 474- 495

ابن زيتون ( أبو القاسم بن أبي بكر ) : 486- 491

ابن أبي زيد القيرواني : 93- 359- 434- 435

أبو زيد عبد الرحمان الثاني : 489- 492

زيد بن علي : 276

زينب بنت عبد الله : ( أخت المهدي ) : 36- 129

زينب النفزاوية : 58

## ص

سبط بن الجوزي : 82

ابن سبعين : 198- 446- 447- 462

السبكي ( عبد الوهاب بن علي ) : 77- 83- 87- 88- 94- 99- 101- 105- 136- 150 .

463- 461- 460- 459- 458- 432- 365- 189- 198

محنون : 56- 285- 440

السرخسي = التاج بن حمويه

سعد زغلول عبد الحميد

سعد غراب : 150- 423- 451- 453- 454- 455- 464

سعد محمد حسن : 27

سعد بن أبي وقاص : 118

سعيد بن المسيب : 241

أبو سفيان بن حرب : 241

السكوني ( أبو عبد الله محمد بن خليل ) : 191- 219- 432- 435- 455- 456

السكوني ( أبو علي ) : 455

السلالجي ( أبو عمر وعثمان ) : 445

السلاري ( أبو العباس أحمد بن خالد ) : 40- 41- 43- 44- 55- 59- 64- 65- 76- 85-

489- 488- 480- 429- 397- 388- 385- 145- 144- 139- 134- 126- 102- 101- 86

سليمان بن بريدة : 259

سليمان بن الحضرري : 115

سليمان بن خلوف ( من اصحاب المهدي ) : 116

سليمان دنيا : 77

سليمان بن عبد الله بن الحسن : 25- 28- 30

السنوسي ( محمد بن يوسف ) : 200- 213- 221- 222- 449- 452- 453- 463

السهيبي : 482

السوسي ( محمد المختار ) : 36- 38- 358

السيد الشريف = الجرجاني

ابن سيد الناس : 480- 483- 485- 491- 496

ابن مينا : 168- 198- 462- 473

السيوري ( أبو القاسم ) : 436- 437

السيوطي ( جلال الدين ) : 242

ش

الشايبي ( الدكتور علي ) : 250

- الشاذلي النيفر : 137- 357  
 شارل أندري جوليان  
 الشاشي ( أبو بكر ) : 73- 83- 104- 286  
 الشاطبي ( أبو اسحاق إبراهيم بن موسى ) : 53- 139- 141- 153- 406- 407- 424-  
 429- 430- 487  
 الشافعي ( محمد بن ادريس ) : 48- 287- 302- 346- 472- 486  
 شبانه ( محمد كمال ) : 37- 112- 145  
 شبطون ( زياد بن عبد الرحمان ) : 47  
 الشريف العابد : 26  
 الشهرستاني : 206- 208- 214- 215- 222- 230- 474- 435  
 الشوكاني ( محمد بن علي ) : 323- 324- 340- 346  
 الشيناني ( محمد بن يحيى ) : 451- 456- 457- 463  
 ابن أبي شيبة : 285

## ص

- ابن الصائغ ( أبو محمد عبد الحميد ) : 437- 468  
 ابن صاحب الصلاة : 75- 92- 114- 147- 151- 381- 403- 407- 408- 413- 444- 445  
 صاعد الأندلسي : 53- 54  
 صالح بن طريف : 51  
 الصديني ( أبو عبد الله ) : 419  
 ابن الصغير ( أبو العباس أحمد ) : 445-  
 الصفاسي ( برهان الدين بن محمد ) : 483  
 صلاح الدين الأيوبي : 378- 393- 414- 440  
 ابن الصلاح الشهرزوري : 419  
 الصنهاجي ( أبو عبد الله محمد بن إبراهيم ) : 451  
 الصنهاجي ( أبو محمد عبد العزيز ) : 85

## ط

- الطائي ( محمد بن هارون ) : 484  
 طارو ( جون وجيروم ) : 55- 67- 68- 69- 360  
 طاش كبرى زاده : 480- 483- 487

طالبی ( عمار ) : 33- 70- 76- 148- 157- 215- 278

الطاهر المموري : 480- 483- 487

الطبري : 141- 373

الطحاوي : 459

الطرطوشي ( أبو بكر ) : 43- 69- 73- 83- 86- 87- 104- 105- 106- 288

ابن طفيل : 384- 412- 413- 466- 470

ابن طملوس ( أبو الحجاج يوسف ) : 56- 471

ابن طولون : 381

## ع

ابن عاشور ( محمد الطاهر ) : 487

ابن عاشور ( محمد الفاضل ) : 483

ابن عباد ( محمد بن إبراهيم التلمساني ) : 219- 271- 451- 463

عباده بن الصامت : 259

ابن عباس رضي الله عنه : 301

عبد الأعلى أبو وهب عبد الرحمان : 49

عبد الحق بن إبراهيم : 101- 102- 103

عبد الحق الإسلامي : 475

عبد الحق الأشبيلي : 483- 490

عبد الحميد حاجيات : 407

عبد الحميد العبادي : 27- 30- 67- 78- 114- 360- 363

أبو عبد الرحمان بن طاهر : 245- 408- 409

عبد الرحمان بن عمر التونسي : 91

العبدري ( محمد بن إبراهيم ) : 349

العبدري ( محمد بن محمد ) : 393- 472- 484

العبدري ( أبو بكر محمد بن عبد الله ) : 391

عبد السلام التونسي : 92- 93

عبد السلام الكومي : 395

عبد العزيز المملوكي : 75

عبد العزيز بن عبد الله ( أخو المهدي ) : 36



- عبد العزيز بن أبي يعقوب للنصور : 390  
عبد العلي الأنصاري : 310- 323- 343  
عبد الكريم عثمان : 182  
عبد الكريم بن عبد الواحد السني : 475  
عبد الله ( أبو المهدي بن تومرت ) : 34  
عبد الله إبراهيم : 354- 368  
عبد الله بن سام : 52  
عبد الله بن الحارث : 49  
عبد الله الحضرمي : 73- 84  
عبد الله بن الزبير : 276  
عبد الله المالدي الموحدي : 406  
عبد الله العروي : 67  
عبد الله علي علام : 27- 30- 49- 65- 86- 110- 118- 123- 124- 133- 154- 155- 202 -  
496- 495- 491- 470- 446- 445- 428- 408- 392- 383- 360- 252- 248  
عبد الله بن عمر بن الخطاب : 279  
أبو عبد الله بن عميره : 446  
عبد الله بن القويح : 378  
عبد الله بن محسن الوشيري = أبو محمد البشير ( من أصحاب المهدي ) : 95- 111 -  
115- 116- 122- 123- 133- 140- 368- 425  
عبد الله كنون : 18- 40- 42- 55- 109- 110- 114- 137- 142- 147- 150- 199- 200 -  
392- 428- 432- 434- 436- 445- 449- 450- 453- 464- 482- 489- 495- 496 -  
497  
عبد الله بن محمد الصديق : 241  
عبد الله بن محمد بن العربي : 44  
أبو عبد الله محمد بن ملويه : 115-116  
عبد الله نجمي : 423  
عبد الله بن ياسين : 12- 37- 41- 42- 285- 437  
عبد المنعم حسنين : 71- 72  
عبد المؤمن بن علي : 33- 36- 74- 76- 93- 94- 95- 97- 111- 115- 116- 122- 123 -  
127- 128- 144- 147- 154- 155- 245- 368- 377- 382- 386- 387- 391- 392 -

394. 395. 396. 397. 398. 403. 410. 415. 425. 426. 443. 445. 446. 448.

450. 470. 478. 487. 493. 496.

عبد الواحد الرشيد : 406

عبد الواحد الشرقي : 95. 97. 116

عبد الواحد بن يوسف بن عبد المؤمن : 390

عبد الوهاب منصور : 19

عبد الوهاب أبو النور : 168

عتيق السوسي : 436

عثمان بن عفان رضي الله عنه : 238. 239

أبو عثمان بن مخلف : 116

ابن عذارى ( أبو العباس أحمد بن محمد ) : 31. 65. 67. 68. 405. 406. 407. 425.

427. 429. 430. 467.

ابن العربي ( أبو بكر ) : 33. 42. 44. 50. 53. 70. 72. 76. 215. 438. 474. 490.

ابن عربي ( محي الدين ) : 359. 470. 473.

ابن عرفة : 456. 473. 383.

العزیز بالله المنصور بن الناصر : 89

ابن عساكر : 432. 434. 435. 436. 458. 460. 463.

ابن عصفور : 476

ابن عطاء الله الاسكندري : 451

ابن عطية ( وزير عبد المؤمن بن علي ) : 387. 391. 392. 395.

ابن عطية ( المفسر ) : 483

أبو العلاء الواثق : 378

العلائي ( خليل بن كيكلي ) : 458. 459. 460. 461. 463.

العلاف ( أبو الهذيل ) : 216. 217. 218. 260. 296.

علي الأسواري : 217-218

علي بن سلطان المروي : 131. 133. 134. 140.

علي بن أبي طالب : 27. 228. 238. 239. 247. 300.

علي بن ورشد البجلي : 39

علي بن يحيى بن تميم : 88

--

علي بن يوسف بن تاشفين : 42. 43. 44. 45. 52. 57. 58. 103. 111. 157. 278. 285. 364. 365.

أبو العباد ( عبد الحي بن أحمد ) : 27. 86. 87. 88. 94. 139. 144. 489. 493.

هجارة اليميني : 414

ابن عمران الفاسي : 37. 40. 436. 437.

أبو عمران الزاهد : 480

عمر بن الخطّاب : 238. 239. 251. 300. 342. 422.

عمر بن فللول : 91

عمر بن عبد العزيز : 154

عمر المهناتي : 103. 115. 116. 368.

العمري ( أحمد بن يحيى ) : 379

عيسى بن دينار : 47

عيسى بن مريم عليه السلام : 238. 428.

## غ

الغازي بن قيس : 47

ابن غازي ( محمد بن أحمد ) : 412

الغبريني ( أبو العباس أحمد بن محمد ) : 445. 446. 469. 472. 474. 480. 481. 482.

483. 484. 485. 486. 490. 491.

الغزالي ( أبو حامد ، محمد بن محمد ) : 17. 33. 43. 44. 63. 64. 68. 73. 75. 76.

77. 78. 81. 82. 104. 105. 106. 110. 162. 162. 165. 168. 169. 170. 171.

177. 178. 186. 193. 209. 215. 216. 218. 221. 222. 223. 230. 233. 265.

266. 272. 274. 275. 276. 280. 286. 287. 288. 296. 297. 299. 300. 301.

306. 307. 311. 312. 318. 319. 323. 324. 325. 328. 333. 335. 336. 339.

340. 342. 343. 346. 348. 358. 359. 360. 438. 440. 442. 446. 464. 465.

471. 486.

ابن غليون ( أبو عبد الله محمد بن خليل ) : 85. 88. 386. 496.

ابن الغياز ( أحمد بن محمد ) : 484

## ف

الفارابي ( أبو نصر ) : 168-473

أبو فارس عبد العزيز الحنفي : 481  
 فاضل عبد الواحد عبد الرحمان : 297  
 فان فلوتن : 241  
 أبو الفدا ( اسماعيل بن علي بن محمود ) : 69- 100  
 ابن فرتون السلمي (أبو العباس): 482  
 ابن فرحون ( ابراهيم بن علي ) : 40- 47- 53- 56- 285- 434- 436- 437- 474- 486- 484- 475  
 ابن الفرضي : 285  
 نضيله عبد الأمير الشامي : 276  
 الفقيه الافريقي : 426- 427  
 ابن فورك ( محمد بن الحسن ) : 190- 486

## ق

القابسي ( أبو الحسن ) : 435- 436- 437  
 ابن القاسم ( عبد الرحمان بن خالد ) : 45- 48- 53- 285- 440- 497  
 أبو القاسم الكمي : 325  
 ابن القاضي : 434- 445  
 ابن القاضي ( أحمد بن محمد بن أبي عاتيه ) : 420- 482  
 القاضي عبد الجبار بن أحمد : 161- 178- 179- 189- 196- 201- 208- 215- 217- 219- 222- 225- 228- 231- 234- 248- 251- 260- 262- 265- 266- 267- 268- 269- 273- 274- 275- 277- 278- 334- 338- 374  
 القاضي عبد الوهاب : 437  
 القاضي حياض : 55- 434  
 القراني ( شهاب الدين ) : 487  
 القشري ( عبد الكريم بن هوازن ) : 399- 459  
 القشتالي ( أبو محمد موسى بن عبد الله ) : 359  
 ابن القطان ( علي بن محمد الكتامي ) : 24- 26- 30- 31- 33- 34- 35- 36- 43- 65- 66- 67- 74- 77- 85- 87- 88- 89- 90- 91- 93- 103- 112- 114- 115- 116- 117- 119- 121- 122- 123- 124- 125- 126- 127- 128- 129- 131- 139- 140- 141- 142- 148- 151- 152- 153- 157- 185- 244- 245- 252- 288- 367- 383- 386

478\_ 446\_ 443\_ 427\_ 425\_ 408\_ 405\_ 403\_ 388\_ 387

القلانسي ( ابراهيم بن عبد الله ) : 434

ابن القلانسي ( أبو يعلى حمزة بن أسد ) : 86\_ 90\_ 100\_ 390\_ 397

القلقشندي : 67\_ 442

ابن القنفذ : 31\_ 67\_ 68\_ 114\_ 150

فولد زهير : 33\_ 52\_ 75\_ 81\_ 148\_ 150\_ 155\_ 276\_ 286\_ 317\_ 319\_ 359\_ 360\_ 480

## ك

كامل كامل بكري : 168

الكتاني ( الشيخ ابراهيم ) : 19

الكتاني ( محمد بن جعفر ) : 482

ابن كثير : 309

كحاله ( عمر رضا ) : 417

ابن الكردبوس : 59

ابن كرام : 206

الكرماني ( أبو الحكم عمرو بن عبد الرحمن ) : 54

الكليني ( أبو جعفر محمد بن يعقوب ) : 237\_ 240\_ 247\_ 248

أبن الكهاد : ( ابراهيم بن أحمد ) : 491

الكوثري ( محمد زاهد ) : 432

الكيا الهراسي : 73\_ 78\_ 83\_ 104\_ 105\_ 286\_ 287\_ 288

كيسان ( مولى علي بن أبي طالب ) : 240

## ل

لاووست : 161

اللبلي ( أبو جعفر أحمد بن يوسف ) : 484

لترنو : 81\_ 379\_ 402\_ 430\_ 464

اللجائي ( أبو زيد عبد الرحمن ) : 418\_ 421

ابن اللحاني ( أبو يحيى زكريا ) : 379\_ 407

اللكنوي ( محمد بن عبد الحفي ) : 460

اللمخي : 437

لوسيان : 148

الليث بن سعد : 373  
أبو الليث السمرقندي : 460

## م

المتريدي ( أبو منصور ) : 214- 258- 260- 263- 268- 269- 270- 346  
ابن ماجه : 9- 241- 301- 305- 479  
المازري : 52- 68- 69- 88- 437- 438- 486  
مالك بن أنس : 45- 47- 48- 51- 53- 55- 133- 154- 220- 285- 361- 362- 472  
مالك بن نويرة : 141  
مالك بن وهيب : 99- 100- 101  
المالكى : 433  
المامون العباسي : 374  
المامون الموحدي : 379- 385- 406- 407- 416- 426- 428- 480  
المبارك بن عبد الجبار : 73- 83- 104- 288  
المتنبي : 138- 143  
المجاصي ( أبو عبد الله بن الحسن ) : 417- 418- 419- 421- 422- 423  
عبد الله بن عبد الشكور : 296- 323- 325- 343  
المسماني ( أبو يعقوب يوسف بن موسى ) : 419- 420- 422  
أبو محمد البشير = عبد الله بن محسن .  
محمد بن الحسن بن علي بن أبي طالب : 29  
محمد بن الحسن العسكري : 247  
محمد بن الحنفية : 240- 249  
محمد الرشيد ملين : 199- 467- 479- 493  
محمد رضا المظفر : 237- 240- 247- 248  
محمد أبو زهرة : 342  
محمد عابد الجابري : 468  
محمد عبد الله عنان : 27- 75- 133- 139- 143- 361- 405- 428- 493  
محمد بن عبد الله ( النفس الزكية ) : 276  
محمد عبده : 294  
محمد بن عبد الوهاب بن يوسف : 472  
محمد العناني : 27- 57

محمد بن سليمان : 115  
 محمد محفوظ : 432  
 محمد بن المنتاب : 340  
 محمود إسماعيل عبد الرزاق : 49  
 محمود علي مكّي : 88\_152\_245\_408  
 محمود قاسم : 212\_222\_269  
 مخلوف ( الشيخ محمد ) : 484  
 ابن المرا ( أبو اسحاق ) : 446  
 مراجع عقيلة الفناني : 49\_67\_95\_100  
 المرادي ( ابراهيم بن محمد ) : 482  
 المرتضى ( أبو جعفر ) : 406  
 المراكشي ( عبد الواحد بن علي ) : 25\_26\_30\_34\_36\_44\_46\_52\_57\_70\_78  
 81\_87\_91\_92\_94\_97\_99\_100\_114\_115\_119\_122\_124\_127\_128\_137  
 144\_147\_151\_157\_285\_286\_378\_380\_383\_384\_385\_390\_391\_392  
 395\_396\_413\_415\_416\_427\_439\_442\_443\_444\_466\_467\_470\_474  
 478\_479\_488\_489\_492  
 المرساوي ( عمر بن عبد الملك ) : 445\_446  
 مروان بن الحكم : 241  
 ابن مريم : 349\_417\_420\_452\_453\_456  
 المزدغي ( أبو عبد الله محمد بن يوسف ) : 482\_491  
 المستظهر بالله : 43  
 المستنصر الحفصي : 480\_491  
 ابن مسرة : 51\_54  
 مسلم بن الحجاج القشيري : 241\_256\_259\_273\_384\_396\_405\_478  
 أم مسلمة ( الصحابية ) : 11  
 المصالي ( اسما عيل بن محمد ) : 412  
 المصري ( أبو القاسم للزمن ) : 25\_35\_36\_86\_116\_127  
 ابن مطروح القيسي : 27  
 معاذ بن جبل : 265\_299\_300  
 المعافري ( علي بن يوسف ) : 496

الحرّري ( أبو العلاء ) : 75-76  
 معمر بن عباد السلمي : 268  
 المقدسي ( محمد بن أحمد ) : 47  
 المقدسي ( أحمد بن المجد ) : 460-461-463  
 المقرئ ( أبو العباس أحمد بن محمد ) : 47-51-54-56-83-349-389-414-488-  
 494-498  
 المقرئزي : 440-442  
 مكدونالد75  
 ابن مكي ( أبو العباس أحمد ) : 457  
 المكوئي ( عبد الرحمن بن محمد ) : 482  
 المنوني ( الشيخ محمد ) : 18-155-156-360-361-378-385-391-392-412-419-  
 423-445-446-454-457-470-474-475-479-482-486-488-489-490-491-  
 492-493-497  
 المواق ( أبو عبد الله بن صاف ) : 491  
 ابن المؤقت : 43-44  
 الملهدي : 452  
 الملهدي ( عبيد الله محمد الحبيب ) : 12  
 موسى بن ثمارا : 115-116  
 موسى بن جعفر : 39  
 موسى بن عبد الله ( أخو الملهدي ) : 36  
 ن

النابلسي = عبد الغني  
 النبهاني ( يوسف بن اسماعيل ) : 150  
 النجار ( عبد المجيد ) : 273-276-473  
 ابن النحوي ( أبو الفضل ) : 52-64  
 ابن النديم : 168-169-170  
 النسائي ( الإمام ) : 259-303-479  
 النظام : 218-296-297  
 نظام الملك ( الوزير ) : 71-72  
 ابن النقاش ( محمد بن أبي العباس ) : 219-451-452-454-455-463-



نوح عليه السلام : 238

النويري ( أحمد بن عبد الوهاب ) : 31\_ 33\_ 78\_ 100\_ 122\_ 134\_ 140\_ 489\_ 496

النوي ( يحيى الدين أبو زكريا ) : 118\_ 273

هـ

المهراس ( عبد السلام ) : 19

أبو هريرة : 305

هشام بن الحكم : 53

هشام الغوطي : 235

الهمداني ( محمد علي ) : 491

هنري مامي : 150

ابن هود : 426

هويبي ميرندا : 27\_ 34\_ 68\_ 91\_ 92\_ 93\_ 95\_ 124\_ 133

و

الواد آثي : 484

واصل بن عطاء : 49

ابن واندين : 406

وايركان بن وجليد ( عم المهدي ) : 36

وحاج بن زلو اللمطي : 37\_ 40\_ 437

وداد القاضي : 38-39

والدبة الصقر : 406

الونشريسي ( أبو العباس أحمد بن يحيى ) : 417\_ 418\_ 420\_ 422\_ 423

الونشريسي = عبد الله بن محسن .

وهب بن مسرة : 436

أبو وهب عبد الأعلى بن وهب : 56

ي

ياقوت الحموي : 39-436

يحيى بن ابراهيم الكدالي : 37-40-437

يحيى بن تميم : 88

يحيى بن عبد الله المخزومي : 154

أبو يحيى بن عبد المؤمن : 396

يحيى بن عمر بن تكلاب : 40-41

يحيى بن فانو : 96

يحيى هريدي : 146-181-468

أبو يحيى بن يحيى : 115-116

يحيى أن يحيى الكشي : 49-56-484

اليزناني ( أبو عبد الله محمد ) : 454

يزيد بن الوليد : 276

يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن ( أبو يوسف المنصور ) : 154-378-380-383-

384-385-389-390-393-395-396-398-405-406-412-416-427-443-467-

479-488-492-494-495-497-499

يوسف أشبلخ : 67

يوسف بن ناشفين : 41-42-44-58-63-98-118

يوسف الدكالي : 89-95

يوسف بن عبد المؤمن ( أبو يعقوب ) : 127-380-383-384-388-398-405-412-

413-425-443-466-467-474-478-488-493

يوسف بن عمر الأنصاري : 420

يوسف المستنصر : 396

ابن يونس : 474

اليوسي ( الحسن بن مسعود ) : 52-417-418-419-421-465-

## فهرس الكتب

### I

- الابانة عن أصول الدنياة : 201\_ 222\_ 264\_ 434  
اتحاف اعلام الناس : 79  
اتحاف السادة المتقين : 79  
الاحاطة في اخبار غرناطة : 390\_ 429\_ 445  
أحسن التقاسيم : 47  
إحصاء العلوم : 168  
الأحكام الصغرى ( للاشبيلي ) : 483\_ 490  
الأحكام الكبرى ( للاشبيلي ) : 483\_ 490  
أحكام الأحكام : 486  
أحكام القرآن ( للطحاوي ) : 459  
أحكام القرآن ( للهراسي ) : 287  
الأحكام في أصول الأحكام : 295\_ 297\_ 300\_ 301\_ 303\_ 307\_ 323\_ 340\_ 342\_ 346\_ 348  
أحياء علوم الدين : 43\_ 64\_ 77\_ 110\_ 163\_ 168\_ 171\_ 186\_ 274\_ 275\_ 288\_ 464  
أخبار الحكماء : 54  
أخبار المهدي بن تومرت : 36\_ 89\_ 90\_ 91\_ 92\_ 93\_ 94\_ 95\_ 96\_ 97\_ 98\_ 102\_ 103\_ 111\_ 115\_ 121\_ 122\_ 123\_ 124\_ 128\_ 129\_ 140\_ 206\_ 244\_ 257\_ 279\_ 394\_ 395\_ 407\_ 415\_ 425\_ 426\_ 444  
آراء الخوارج الكلامية : 278  
آراء أبي بكر بن العربي الكلامية : 33\_ 70\_ 76\_ 215  
ارشاد الفحول : 323\_ 324\_ 340\_ 346  
أزهار البساتين : 55\_ 360  
اختصار علوم الحديث : 309  
الاستبصار في عجائب الأمصار : 28\_ 49\_ 479

- الاستدراك والاعتمام : 482  
الاستقصاء : 40. 41. 43. 44. 55. 59. 64. 76. 85. 86. 101. 102. 126. 134. 139. -  
144. 145. 385. 388. 397. 429. 480. 488. 489  
الاسلام في المغرب والأندلس : 23. 27. 34. 35. 37. 44. 59. 86. 145  
الاشارات والتنبيهات : 163-198  
الاشارات للياجي : 321. 346  
أصول البزودي : 291. 297. 299. 306. 310. 312. 317. 321. 341. 343. 346  
أصول الدين ( للبهغدادي ) : 161. 162. 201. 215. 216. 218. 226. 227. 235. 248. -  
249. 251. 255. 258. 268. 269. 312. 333  
أصول الدين للرازي : 198. 262. 266  
الاعتصام : 53. 139. 153. 406. 407. 424. 429. 430  
أمر ما يطلب : 18. 24. 102. 118. 119. 131. 145. 146. 147. 152. 153. 156. 157. -  
161. 162. 163. 164. 165. 174. 177. 179. 181. 183. 186. 198. 245. 252. 283. -  
290. 291. 293. 294. 310. 311. 313. 315. 316. 319. 320. 321. 325. 326. 327. -  
328. 332. 333. 334. 336. 337. 339. 340. 341. 343. 344. 345. 346. 347. 362. -  
383. 404. 411. 443. 445. 449. 468  
أعمال الاعلام : 27-42-100  
الاقتصاد في الاعتقاد : 178. 193. 209. 215. 216. 218. 221. 222. 223. 230. 233. -  
265. 266. 272. 335. 338  
أليس الصبح بقريب : 487  
أم البراهين : 452  
الاستقصاء : 59  
الانتصار والرد : 199-267  
الأنموذج في أصول الفقه : 297  
أنوار الابتهاج : 482  
· الأنوار المبينة لعقد عقيدة المرشدة : 219. 221. 271. 453  
أنواع الاحكام : 491  
أوضح المسالك : 77  
إيضاح المسالك : 417

## ب

- الباعث الحثيث : 309  
بداية المجتهد : 302-303  
البربرية الشرقية تحت الحكم الزييري : 434-440  
البرهان للجويني: 437  
الہستان : 349\_ 417\_ 420\_ 452\_ 453\_ 456  
البيان للغرب : 31\_ 65\_ 67\_ 68\_ 128\_ 405\_ 407\_ 425\_ 427\_ 429\_ 430\_ 467  
بيان الوهم والإيهام : 490  
بيوتات فاس : 489-492

## ت

- تاريخ الاسلام الكبير : 26  
تاريخ الاندلس في عهد المرابطين والموحدين : 67  
تاريخ الدولتين : 30\_ 31\_ 32\_ 67\_ 68\_ 75\_ 85\_ 88\_ 89\_ 100\_ 103\_ 115\_ 124\_ 125  
407\_ 396\_ 379\_ 143  
تاريخ الرسل والملوك : 141  
التاريخ السياسي للدولة الموحدية : 27\_ 34\_ 68\_ 91\_ 92\_ 93\_ 95\_ 124\_ 133  
تاريخ شمال افريقيا : 137\_ 357  
تاريخ علماء الأندلس : 285  
تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الافريقية : 468  
تاريخ الفلسفة اليونانية : 168  
تاريخ المغرب : 67  
تبين كلب المفترى : 432\_ 434\_ 435\_ 436  
تحفة إثناعشرية  
تدبير التوحيد : 468  
التذكار : 85\_ 88\_ 386\_ 496  
ترتيب المدارك : 56  
تعريف الخلف : 48  
التعريف والاعلام : 482  
التعليقة : 105  
تفسير الثعالبي : 84

التفسير الكبير : 193 - 294

تفسير المنار : 294

التقريب لحد المنطق : 470 - 471

التكملة لكتاب الصلة : 43 - 51 - 56 - 67 - 156 - 245 - 383 - 391 - 412 - 474 - 482 - 491 -

493

تلخيص كتاب مسلم : 145

التلخيص : 437

التمهيد للباقلاني : 434

التنقيح للقرافي : 487

تهافت التهافت : 233

التهذيب للبرادعي : 488

## ث

الثمر الداني : 434

## ج

جامع الزيتونة : 480 - 483 - 487

الجامع الصحيح للترمذي : 484

جلوة الاقتباس : 420 - 445 - 482

جلوة للمقتبس : 46 - 47 - 53

الجمع والبيان في أخبار القيروان : 85

جمهرة الانساب : 28

جواهر الدرر : 419

## ح

حجّة الأيام وقلة الانام : 475

الخلود لابن عرفة : 473

الحضارة الاسلامية في القرن الرابع : 442

الحلل الموشية : 23 - 25 - 35 - 40 - 41 - 42 - 77 - 84 - 88 - 98 - 128 - 153 - 329

الحوادث والبديع : 84 - 86

## خ

- الخطط للمقريري : 440  
خلال جزولة : 358  
الخوارج في بلاد المغرب : 49

## د

- الدرة الثميرة في شرح المرشلة : 451  
الدرة المفردة في شرح المرشلة : 209\_ 271\_ 454\_ 455\_ 463  
الدرة المشيلة في شرح المرشلة : 451  
دستور العلماء : 163  
الدعوة الموحدة بالمغرب : 27\_ 30\_ 49\_ 65\_ 86\_ 110\_ 123\_ 124\_ 133\_ 154\_ 155\_ 202\_ 248\_ 252\_ 360\_ 428  
دفاعاً عن الثقافة المغربية : 445  
الدولة الموحدة بالمغرب : 118\_ 383\_ 445\_ 446\_ 470\_ 491\_ 495  
الديباج المذهب : 40\_ 47\_ 51\_ 53\_ 56\_ 285\_ 434\_ 436\_ 437\_ 438\_ 475\_ 484\_ 486

## ذ

- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة :  
ذيل تاريخ دمشق : 86\_ 90\_ 100\_ 396

## ر

- رحلة التيجاني : 69\_ 88  
رحلة ابن جبير : 380\_ 381\_ 393  
رحلة العبدري : 484\_ 472  
الرد على الزنادقة : 435  
الرد على المتطيقين : 163  
الرسالة ( لابن أبي زيد ) : 53\_ 420\_ 434  
رسائل أخوان الصفا : 54 - 55 - 168  
رسائل ابن سبعين : 447  
رسائل الومي : 421

- رسالة في إبطال القياس : 303
- رسالة في أصول الفقه : 153- 255- 259- 261- 262- 283- 242
- رسالة أقسام العلوم العقلية : 168
- رسالة في الأمل للمهدي : 131- 133- 134- 140
- رسالة في أن التوحيد هو أساس الدين : 151- 162- 179- 203- 256- 258
- رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 24- 152- 172- 173- 174- 177- 180- 178- 180- .
- 181- 210- 211- 219- 291- 298- 299- 300- 301- 302- 304- 305- 306- 308- 441-
- ﴿١٥٨﴾
- رسالة في بيان طوائف للبطلين : 156- 207- 250- 381
- رسالة في تيسيع الباري : 156- 180- 215- 216
- رسالة في توحيد الباري : 151- 197- 200- 203- 204- 205- 206- 215- 218- 220- .
- 257- 354- 357
- رسالة في العبادة : 190- 191- 225- 226- 228- 229- 257- 266- 271-
- رسالة في العلم : 152- 161- 165- 167- 170- 172- 183- 205-
- رسالة في غربة الاسلام : 156
- الرسالة القشيرية : 439
- رسالة السائل والمجيب : 476
- رسالة في الصلاة : 153- 181- 183- 184- 259- 283-
- رسالة في المحدث : 152- 265- 269- 465-
- رسالة في المعلومات : 152- 161- 197-
- الرسالة المفصلة في أحوال المعلمين والمتعلمين : 435
- الرسالة المنظمة : 119- 121- 157- 280-
- أبن رشد والرشدية : 468
- رقم الحلل : 25- 31- 41- 42- 76- 94- 115- 116- 118- 121- 123- 125- 126- 127- .
- 128- 134- 150- 151- 152- 153- 157- 389- 390- 429- 444- 493-
- روض القرطاس : 26- 40- 42- 85- 92- 94- 99- 100- 101- 102- 103- 114- 115- .
- 116- 128- 132- 134- 140- 151- 365- 392- 430- 488-
- الروض المعطر : 44
- الروض المتهون : 412
- رياض الأفهام : 82



رياض الصالحين : 273

رياض النفوس : 433

## ز

زبدة كشف المالك : 81

## س

سرّ العللين : 75-76-82

سراج الملوك : 84

السعادة الأبدية : 43-44

سعادة الدارين : 150

سلاجقة إيران : 71-72

سلوة الأنفاس : 434-482

سنن البزار : 479

سنن البيهقي : 479

سنن الدارقطني : 479-484

سنن أبي داود : 241-380-384-385-388

سنن ابن ماجه : 241-479

سنن النسائي :

سوس العالمه : 36-38

السيادة العربية : 241

سير أعلام النبلاء : 29-74-82

السيف الممدود : 475

## ش

الشامل في أصول الدين : 56-161-208-215-220-221

شجرة النور الزكية : 484

شذرات الذهب : 27-87-88-94-139-144-489-493

شرح أعز ما يطلب : 102-171-172-174-177-179-180-185-208-209-227-

232-244-246-271-290-305-315-338-362-411

شرح الأصول الخمسة : 161- 178- 189- 196- 201- 208- 215- 217- 219- 222-  
234- 260- 266- 267- 268- 269- 272- 273- 274- 275- 277- 278

شرح البرهان : 437

شرح الجمل : 391

شرح المرشدة ( ليورك السعالي ) : 191- 452

شرح المرشدة ( للتنسي ) : 200- 213

شرح المرشدة ( للسكوني ) : 191- 219- 222

شرح المرشدة ( للشيباني ) : 457- 463

شرح المرشدة ( للسنوسي ) : 200- 213- 449

شرح مسلّم الثبوت : 296

شرح معاني الآثار : 459

شرح المقامات الحيرية : 391

شرح المواقف ( للجرجاني ) : 225- 231- 235- 248- 251- 331

الشفاء ( لابن سينا ) : 198

شفاه المسترشدين : 105

شمال الخصوص : 418

ص

صبح الأعشى : 67- 442

صبح البخاري : 480

صبح الترمذي : 241

صبح مسلم : 156- 288- 437- 482- 484

الصلة في أمة الأندلس : 40- 55- 99- 445

صورة الأرض : 37- 38- 39- 49- 57

ض

ضحى الاسلام : 240- 241- 242

ط

طبقات الأمم : 53- 54

طبقات السبكي : 77- 83- 87- 88- 94- 99- 101- 105- 136- 150- 198- 365- 432

458- 459- 460- 461

طبقات علماء إفريقية : 433

طبقات المشايخ بالمغرب : 12

## ع

العبر وديوان المبتدأ والخير 13 - 24 - 25 - 26 - 28 - 34 - 35 - 59 - 60 - 65 - 67 - 68 - 69 - 70 -

125 - 124 - 122 - 115 - 110 - 104 - 103 - 100 - 98 - 96 - 94 - 93 - 91 - 88 - 78 - 73

443 - 442 - 440 - 439 - 429 - 424 - 379 - 378 - 252 - 151 - 150 - 135 - 132 - 128

العرف الوردى في أخبار المهدي : 242

عصر المرابطين والموحدين : 27 - 133 - 143 - 361 - 428 - 493

عصر المنصور الموحدي : 199 - 467 - 479 - 493

عقائد الأمامية : 237 - 240 - 247 - 248

عقد الدرر في أخبار المهدي المنتظر : 242

العقيدة : 150 - 172 - 179 - 191 - 192 - 193 - 194 - 195 - 197 - 200 - 201 - 205 - 212 -

358 - 271 - 264 - 263 - 232 - 231 - 221 - 220 - 216 - 215 - 213

العقيدة البرهانية : 445

العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين 360 - 361 - 378 - 391 - 392 - 412 - 445 -

493 - 492 - 491 - 490 - 489 - 488 - 486 - 482 - 479 - 475 - 474 - 470 - 469 - 446

497 - 493

عنون النراية : 446 - 469 - 472 - 474 - 480 - 481 - 482 - 483 - 484 - 485 - 486 - 490 -

491

الحواصم من القواصم : 53 - 72 - 438

عيون المناظرات : 432 - 435 - 455

## غ

غاية المرام في علم الكلام : 196 - 201 - 230 - 235 - 251

## ف

الفارسية في مبادئ الدولة الخفصية : 31 - 67 - 68 - 114 - 150

فتح الجليل : 419

فخر الدين الرازي : 193 - 195 - 202 - 212 - 228

الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي : 41 - 51 - 53 - 67 - 133 - 199 - 272 - 286 - 379 -

499 - 496 - 464 - 430 - 402

الفرق بين الفرق : 274

فصل المقال : 52\_ 468

الفصل في الملل والأهواء والنحل : 38\_ 202\_ 219\_ 223\_ 230\_ 235\_ 256\_ 260\_ 262\_

268 - 269\_ 275

فوائح الرحوت : 296\_ 310\_ 323\_ 325\_ 343

في علم الكلام : 52\_ 57\_ 181\_ 274\_ 356\_ 357\_ 358\_ 361\_ 363\_ 494\_ 496

فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة : 77

في حضارة الأندلس : 67\_ 68\_ 69

## ق

قطب العارفين : 418

القول المختصر في علامات المهدي المنتظر : 242

الفكر السامي : 493 .

قوانين ابن جزي : 493

قيام دولة المرابطين : 363

قيام دولة الموحدين : 49\_ 67\_ 96\_ 100

## ك

الكافي ( للكليني ) : 237\_ 238\_ 247

الكامل في التاريخ : 31\_ 32\_ 69\_ 83\_ 84\_ 85\_ 88\_ 89\_ 94\_ 100\_ 103\_ 114\_ 116\_

124\_ 127\_ 127\_ 132\_ 134\_ 135\_ 140\_ 151\_ 378

الكافية في براهين الامام المهدي : 74\_ 245\_ 408

كتاب الإمامة : 152\_ 234\_ 235\_ 236\_ 238\_ 239\_ 243\_ 244\_ 247\_ 249\_ 250\_

251\_ 253\_ 422\_ 444\_ 445

كتاب تحريم الخمر : 153\_ 283

كتاب التوحيد ( للما تريندي ) : 214\_ 258\_ 260\_ 263\_ 268

كتاب التوحيد ( لابن تومرت ) : 125

كتاب الجهاد : 153

كتاب الغلول : 153

كتاب القواعد : 151\_ 243\_ 246\_ 249\_ 256\_ 261\_ 265\_ 266\_ 277\_ 422\_ 444

كتاب الطهارة : 153- 283  
الكشاف : 482  
كشف الاسرار : 296- 297- 300- 307- 310- 312- 317- 323- 325- 343- 344- 346  
كشف الظنون : 162  
كشف النقاب : 458

## ل

لسان الميزان : 83  
اللمع في السرد على أهل الزيغ والبدع : 194  
ليبيا بين الماضي والحاضر : 457

## م

مباحث في علم الكلام والفلسفة : 247  
مجموع الفتاوى : 134- 135- 140- 198- 206- 217- 461- 462  
المجموع الملحّب في قواعد الملّهب : 458  
المجمل في تاريخ الاندلس : 27- 30- 67- 78  
المحاضرات الليوسى : 52- 417- 419- 421- 465  
محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين : 190- 208- 217- 218- 258- 260  
المحلّ لاين حزم : 303- 311  
المختصر في أخبار البشر : 69- 100  
مختصر صحيح مسلم : 155  
مختصر ابن عرفة : 473  
المعجب في تلخيص أخبار المغرب : 25- 26- 30- 34- 36- 42- 43- 44- 46- 52- 57- 58- 70- 78- 87- 90- 91- 92- 94- 97- 99- 100- 114- 115- 119- 122- 124- 127- 128- 144- 147- 151- 157- 285- 378- 380- 383- 384- 385- 391- 392- 395- 396- 413- 415- 416- 427- 439- 442- 443- 444- 466- 467- 470- 474- 478- 479- 489- 492  
معجم البلدان : 39- 436  
معجم المؤلفين : 417  
المعقولات الأولى : 482  
المعيار : 417- 418- 420- 422- 423- 475- 493

- المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب : 40- 41- 49
- المغني في ابواب التوحيد والعدل : 225- 228- 231- 248- 251- 265- 266- 334- 338
- مفاتيح الغيب = التفسير الكبير : 168
- مفاخر البربر : 25- 29- 31- 33
- مفتاح السعادة : 161- 168
- مفتاح الباب المغفل : 481
- مفيد النعم : 459
- مقالات الاسلاميين : 199- 206- 216- 217- 218- 235- 267- 268- 275- 434
- مختصر منتهى السور لآين الحاجب :
- للدخل لصناعة المنطق : 56- 471
- المدرسة الفلسفية في المغرب والاندلس : 468
- ملونة مسنون : 488- 499
- المرشده : 17- 125- 150- 190- 191- 198- 200- 205- 206- 213- 215- 216- 217- 219- 220- 221- 354- 357- 259- 431- 443- 446- 447- 449- 452- 456- 459- 460
- 504- 464- 463- 462- 461
- المستصفي : 296- 297- 299- 300- 301- 306- 307- 311- 312- 318- 323- 324- 325- 333- 335- 336- 338- 339- 340- 342- 343- 346- 471- 486
- مسالك الأبصار : 379
- المستدرك للنيسابوري : 241
- المستظهري : 83
- مسند ابن أبي نسيبة : 479
- مسلم الثبوت : 310- 323- 325- 343
- مشاهير بيوتات فاس = بيوتات فاس
- معالم الايمان : 433- 434- 436- 437
- المعتزلة بين الفكر والعمل : 273- 276
- المعلم بفوائد مسلم : 438
- المقتبس من الانساب : 25- 35- 36- 86- 116- 127- 427
- المقدمة : 26- 30- 52- 60- 93- 113- 136- 143- 236- 241- 242- 291
- المقصد الاسنى : 419

ملخص ابطال القياس : 300  
 الملل والنحل : 206- 274- 435  
 منتهى السؤل ( للأمني ) : 486  
 مناهج الأدلة : 194 - 195- 196- 208- 212- 222- 233- 269- 468  
 المنقذ من الضلال : 162  
 المن بالامامة : 147- 151- 389- 403- 408- 413- 444- 445  
 المهدي المنتظر : 241  
 المهدية في الاسلام : 27  
 الموافقات للشاطبي : 487  
 الموافقت : 161- 162- 163- 171- 172- 177- 189- 193- 194- 195- 196- 207- 208  
 212- 216- 217- 222- 225- 234- 235- 248- 251- 253- 255- 260- 267  
 268- 269- 272- 275- 277- 331  
 الموطأ ( لابن تومرت ) = محاذي للموطأ : 146- 149- 154- 155- 405- 406  
 الموطأ ( للامام مالك ) : 51- 84- 288- 362- 385- 479- 480- 484- 495  
 مؤلفات الغزالي : 74- 75- 76 .

## ن

النبوغ المغربي في الأدب العربي : 42- 109- 137- 432- 434- 445- 482- 495- 496-  
 497  
 نظرية الامام لدى الشيعة الأثني عشرية : 240- 242- 243- 247- 248- 249- 253  
 نظرية التكليف : 182  
 نظم الفرائد : 438  
 نظم الجمان : 24- 30- 31- 34- 35- 36- 43- 65- 66- 67- 74- 77- 85- 87- 88- 89-  
 90- 91- 93- 103- 112- 114- 115- 116- 117- 119- 121- 122- 123- 124- 125-  
 126- 127- 128- 129- 139- 140- 142- 148- 151- 152- 155- 157- 185- 244-  
 245- 252- 288- 367- 383- 386- 387- 388- 405- 408- 410- 425- 427- 443-  
 446- 478 .  
 نفح الطيب : 47- 51- 54- 56- 83- 349- 412- 414- 489- 494  
 النكت العصرية : 414  
 نهاية الاقدام : 208- 214- 215- 222- 230

نهاية الأرب : 31. 78. 100. 122. 134. 140. 189. 496

نور الأئمة : 460

النوادر والزيادات : 53. 488

نوازل البرزلي : 150. 434. 456

نوازل اليومي : 417. 418

نوازل للجاصي : 420. 421. 422. 423

نيل الابتهاج : 43. 47. 48. 52. 64. 349. 359. 384. 385. 419. 451. 453. 472. 481.

482. 486. 483



هسبريس : 42. 123. 128. 140. 425. 427



الواضحة لابن حبيب : 488

الورقات للجويني : 325. 341. 346

ورقات في الحاضرة المغربية : 475

وفيات الأعيان : 12. 25. 26. 31. 32. 41. 43. 45. 46. 51. 69. 71. 83. 84. 88. 99.

102. 105. 128. 134. 135. 138. 143. 144. 145. 365. 378. 389. 390. 414.

432. 435. 437. 438. 438. 458. 459. 468. 488. 491. 493



## فهرس القبائل والجماعات والفرق

### ا

الاباضية : 12. 49. 351. 352

الأدارة : 49

الأزارقة : 260. 274

الاسماعيلية : 51. 34. 71

الأشاعرة : 17. 88. 100. 105. 133. 163. 176. 177. 182. 216. 218. 219. 222.

225. 227. 228. 231. 235. 248. 255. 258. 260. 264. 265. 266. 267. 268.

269. 271. 272. 274. 277. 296. 297. 325. 331. 334. 335. 338. 348. 356.

357. 358. 401. 421. 431. 432. 433. 434. 435. 437. 438. 439. 440. 441.

442. 444. 445. 446. 447. 449. 463. 464. 505

الامامية الاثني عشرية : 247. 273

الأمويون : 240. 276. 391

الأفلاطونية : 51

### ب

الباطنية : 71. 72. 75. 105. 198

البجلية : 38

البربر : 49. 60

برغواطه : 37. 41. 51

### ت

ثكنة : 36

### ث

بنو ثابت : 457

الثنوية : 205

## ج

- الجبرية : 272  
جلميوه : 117  
جزوله : 37  
جفيسه : 116- 117  
الجنويون : 457  
الجهمية : 198- 206

## ح

- الحزمية : 67- 474  
الحشوية : 38- 57  
الحفصيون : 143- 378- 379- 407- 480- 481  
الحنابله : 434- 463- 499  
الحنفية : 302- 307- 340- 499

## خ

- الخوارج : 49 - 235- 239- 242- 251- 256- 258- 260- 274- 275- 276- 278 -  
280 433 - 351

## ر

- الرافضة : 198- 312- 434- 437  
الرستميون : 49  
الروم : 101

## ز

- الزراجنة = المباطلون : 120  
الزيدية : 240- 242- 260- 275- 276- 297- 374

## س

- السبئية : 247  
سكتانه : 71- 72

السلفية : 338\_ 430\_ 433\_ 438\_ 441\_ 445

السلجانيون : 419

## ش

الشافعية : 83\_ 297\_ 307\_ 348

الشيعة = المذهب الشيعي : 38\_ 39\_ 48\_ 93\_ 113\_ 133\_ 198\_ 235\_ 236\_ 237\_ 239\_

240\_ 247\_ 250\_ 297\_ 363\_ 433\_ 440\_ 504

## ص

- الصفرية : 49 .

- صنهاجة : 40\_ 55\_ 116

- الصوفية : 43\_ 142\_ 463\_ 464

## ط

طاطة : 36

## ظ

الظاهرية : 18\_ 295\_ 296\_ 297\_ 312\_ 360\_ 477\_ 487\_ 492\_ 496\_ 497 .

## ع

العباسيون : 12\_ 110\_ 241

بنو العزيز : 91

العكازون = التومرتيون : 414\_ 415\_ 417\_ 419\_ 420\_ 421\_ 423\_ 430

## غ

الغز : 381

غمارة : 51

## ف

الفاطميون = الدولة الفاطمية : 12\_ 48\_ 71\_ 72\_ 110\_ 242\_ 381\_ 414\_ 437 .

الفرنج : 459\_ 460 .

## ق

- القبائل : 117  
الفرامطة : 198 .  
قريش : 28- 242 .

## ك

- كومية : 92

## ل

- لثونة : 41- 42- 58- 59- 134- 286

## م

- المالكية : 18- 38- 39- 40- 42- 46- 50- 52- 53- 54- 57- 340- 361- 403- 421- 433-  
437- 440- 473- 474- 477- 487- 492- 493- 495- 496- 497- 499- 505 .  
- الماتريلية : 258 .  
- المجسمة : 176- 434 .  
المجوس : 101  
المختاربه : 247 .  
ينومدرار : 49- 103  
للمرابطون = اللؤلؤة المرباطية : 12- 17- 37- 38- 40- 41- 42- 44- 45- 53- 57- 58- 59-  
63- 77- 82- 100- 101- 113- 118- 119- 120- 122- 123- 131- 134- 136- 138-  
157- 162- 203- 206- 207- 214- 239- 247- 250- 255- 279- 280- 285- 354-  
355- 364- 368- 369- 374- 381- 382- 392- 394- 396- 401- 402- 437- 439-  
444- 496- 504- 506 .  
المرجئة : 260- 340  
المرينيون : 129- 141- 374- 392- 397- 416- 429- 430 .  
مزانة : 49  
مسوفة : 58  
المسيحيون = النصراني :  
المشبهة : 434

مصمودة : 24\_ 26\_ 28\_ 29\_ 30\_ 37\_ 51\_ 100\_ 442 .

المصوبه : 296

المتزلة : 17\_ 49\_ 56\_ 72\_ 133\_ 177\_ 178\_ 197\_ 198\_ 199\_ 200\_ 201\_ 205\_ 206\_

217\_ 219\_ 221\_ 222\_ 225\_ 227\_ 228\_ 239\_ 250\_ 251\_ 256\_ 258\_ 260\_ 265\_

266\_ 267\_ 268\_ 269\_ 272\_ 273\_ 275\_ 276\_ 277\_ 278\_ 280\_ 296\_ 297\_ 312\_

325\_ 331\_ 334\_ 335\_ 338\_ 346\_ 358\_ 362\_ 363\_ 374\_ 433\_ 434\_ 458\_ 462\_

المعطلة : 176 .

الموحدون = الدولة الموحدية : 12\_ 13\_ 17\_ 18\_ 26\_ 27\_ 28\_ 35\_ 36\_ 59\_ 76\_ 77\_

92\_ 104\_ 120\_ 122\_ 129\_ 131\_ 138\_ 141\_ 142\_ 143\_ 154\_ 202\_ 206\_ 246\_

359\_ 374\_ 377\_ 378\_ 379\_ 380\_ 381\_ 382\_ 385\_ 387\_ 388\_ 392\_ 393\_ 394\_

395\_ 397\_ 403\_ 407\_ 408\_ 410\_ 412\_ 413\_ 415\_ 416\_ 421\_ 424\_ 426\_ 428\_

420\_ 449\_ 450\_ 456\_ 461\_ 465\_ 466\_ 468\_ 470\_ 474\_ 477\_ 480\_ 481\_ 485\_

489\_ 495\_ 496\_ 497\_ 499\_ .

- الموسوية : 39 .

ن

النجدات : 235 .

النصارى = المسيحيون : 41\_ 42\_ 53\_ 72\_ 72\_ 205\_ 242\_ 378\_ 403\_ 433\_ 457\_ .

هـ

هرغه : 24\_ 27\_ 30\_ 31\_ 103\_ 112\_ 116\_ 117\_ 154\_ .

هزميره : 123 .

هسكوره : 116

هتاته : 116\_ 117\_ .

و

- الواصلية : 49 .

- الواقفية : 344\_ 346\_ .

- بنو وجلس : 103 .

الياء ( ي )

- اليهود : 53\_ 89\_ 240\_ 433\_ .

- بنو يوسف : 36 .



## فهرس المدن والأماكن

### أ

- أجر سيف : 95- 96 .  
الاحماس : 96 .  
الارك : 389- 427 .  
الاسكنديريه : 32- 68- 69- 86- 91- 110- 111- 276- 278- 380- 392 .  
اشبيلية : 75- 99- 383- 385- 405- 445- 474- 478- 480- 482- 496 .  
أغيات : 39- 100- 101- 102- 111- 161- 314- 391- 471 .  
الرفيقية : 38- 53- 54- 68- 85- 87- 88- 285- 378- 407- 415- 432- 434- 437- 438 .  
440- 455- 483- 486 .  
أمليل : 95- 97 .  
الأندلس : 40- 41- 42- 44- 46- 47- 48- 51- 53- 54- 55- 56- 63- 66- 67- 68- 76 .  
136- 285- 297- 350- 360- 378- 379- 383- 387- 427- 432- 433- 436- 438 .  
439- 451- 466- 467- 472- 473- 476- 482- 484- 486- 488- 496 .  
أونيه : 494 .  
إيجلي = إيكلين : 30- 31- 37- 103- 113- 123 .  
إيران : 71 .

### ب

- باريس : 18- 404 .  
بجاية : 35- 61- 85- 89- 91- 93- 110- 111- 473- 480- 482- 484- 486 .  
البحيرة : 122- 123 .  
برلين : 18 .  
بلنسيه : 484 .  
بعليك : 46 .  
بغداد : 55- 63- 71- 72- 73- 76- 77- 81- 83- 105- 132- 324 .  
البقاع : 46- 390 .

بوته : 378

البيضاء : 49 .

بيروت : 46 .

## ت

تاير وندست : 95

تاجره : 92 .

تازه : 417- 420- 422 .

تاهرت : 12- 49

تزنيت : 37

تطوان : 18 .

تلمسان : 28- 48- 92- 95- 383- 417- 451- 452- 454- 448 .

تمكروت : 454- 457

تمملت : 95- 96 .

تونس : 18- 67- 68- 75- 89- 256- 378- 407- 453- 455- 456- 480- 484- 486- 491

تينيل : 36- 116- 117- 123- 127- 129- 139- 403- 405- 413- 416- 423- 425- 450

## ج

جامع الزيتونه : 481 .

جبل لجايه : 418 .

جربه : 69

الجزائر : 148- 155- 413 .

## ح

الحجاز : 440

حماء : 481

حمارة : 390

## د

درن : 36- 85

درعة : 38 .

دشرقلل : 96 .

دمشقي : 51- 63- 81- 390- 436- 458- 460 .



## ر

الرباط : 18\_ 453\_ 454\_ 460 .  
رنده : 451

## ز

الزلافة : 41\_ 42 .  
زويله : 75

## س

سبته : 44\_ 60\_ 475\_ 496  
سجلية : 52\_ 156  
سراسطه : 54\_ 436 .  
السوس : 28\_ 29\_ 30\_ 34\_ 36\_ 37\_ 38\_ 48\_ 57\_ 101\_ 113\_ 136\_ 154\_ 203\_ 245\_ 297\_ 366\_ 367\_ 415 .  
سوسة : 437 .

## ش

الشام : 46\_ 70\_ 71\_ 72\_ 78\_ 81\_ 432\_ 457\_ 459\_ 463 .  
شلب : 494

## ص

صاء : 95  
صقلية : 432

## ط

طرابلس : 87\_ 82\_ 110\_ 378\_ 456\_ 457 .  
طلييره : 53  
طلمتكة : 53  
طليلطله : 51\_ 53  
طنجه : 142 .  
طوس : 142

## ع

العراق : 70\_ 71\_ 73\_ 83

## غ

غرناطة : 424- 445

## ف

فارس : 73

فاس : 18- 52- 67- 76- 95- 96- 383- 417- 421- 435- 445- 450- 451- 455- 468-  
486- 489 .

فنزارة : 92 .

## ق

قابس : 457 .

القاهرة : 18- 69- 381- 434- 456 .

القدس : 458- 459- 460

قرطبة : 43- 47- 48- 51- 53- 54- 56- 67- 68- 77- 285- 383- 391- 433- 436- 478-  
482- 496 .

القرويين : 451- 455

( جامع )

قسطيلية : 89

قسنطينة : 38 .

قفصه : 38- 395- 405

قلعة بني حماد : 52

الفيروان : 12- 37- 40- 56- 67- 68- 432- 433- 434- 435- 436- 437- 438- 440 .

## ك

كا كلم : 207 .

الكدية البيضاء : 96

الكعبة : 427 .

## م

متيجة : 92- 95 .

المدينة المنورة : 63 .

المدرسة النظامية : 75- 82

مرسية : 245. 410. 496.

مرمور : 96

المرية : 68

مراكش : 18. 44. 58. 60. 61. 98. 99. 101. 103. 109. 111. 121. 123. 124. 129.

421. 417. 415. 403. 394. 391. 389. 367. 278. 276. 245. 154. 140. 138

486. 481. 475. 467. 466. 451. 444. 431. 426

مسجد الريحانة : 90

المشرق : 15. 32. 33. 40. 44. 46. 49. 51. 52. 54. 56. 61. 63. 64. 65. 66. 67. 68.

135. 129. 110. 109. 106. 104. 100. 94. 93. 82. 81. 76. 73. 72. 71. 69

424. 414. 393. 390. 389. 382. 380. 350. 288. 286. 285. 252. 150. 136

486. 484. 481. 465. 450. 441. 436. 435. 433. 430

مصر : 46. 48. 51. 56. 69. 86. 379. 380. 414. 459. 482.

المغرب : 15. 17. 28. 29. 30. 33. 36. 41. 44. 46. 48. 49. 52. 53. 54. 56. 58. 61.

142. 136. 133. 118. 114. 110. 106. 105. 94. 92. 88. 84. 78. 77. 64. 63

374. 364. 360. 359. 357. 353. 350. 289. 288. 284. 283. 214. 150. 143

423. 417. 415. 413. 403. 396. 393. 392. 391. 382. 380. 379. 377. 375

447. 446. 445. 441. 440. 438. 436. 435. 433. 432. 431. 430. 425. 424

485. 473. 469. 456. 450. 496. 463. 454

مغيلة : 95 .

مكة : 69. 70. 86. 110. 135. 276 .

مكناس : 18. 95. 96. 412. 415. 417. 418. 419. 452. 453. 454 .

ملالة : 91. 92. 94. 95. 111. 112. 114. 368 .

المنستير : 89 .

ميورقة : 496 .

المهدية : 68. 69. 88. 89. 91. 110. 111. 437 .

## ن

نفيس : 40

نومكران : 30 .

نيسابور : 81. 82 .

وادي درعه : 454 .

وادي نول : 36 .

وجله : 95 .

## فهرس الموضوعات

مقدمة ..... 19-5

### الباب الأول حياة ابن تومرت (21 — 158)

الفصل الأول : حياة ابن تومرت قبل رحلته الى المشرق (21 — 61)

I - الاسم والنسب ..... 23

II - المولد ..... 30

III - البيئة التي نشأ فيها ..... 34

1 - أسرة ابن تومرت ..... 34

2 - بيئة السوس ..... 36

3 - البيئة المغربية ..... 39

أولاً : الحياة السياسية ..... 39

ثانياً : الحياة الفكرية ..... 46

أ - المذاهب والفرق ..... 46

ب - الفكر الشرعي ..... 51

ج - الفكر الفلسفي ..... 53

د - الفكر العقدي ..... 55

ثالثاً - الحياة الاجتماعية ..... 58

IV - طور العبا والشباب ..... 59

الفصل الثاني : رحلة ابن تومرت الى المشرق (63 — 107)

I - دوافع الرحلة ..... 63

- 124 ..... 1 - التربية العلمية  
 125 ..... 2 - التربية الاجتماعية  
 128 ..... V - وفاة ابن تومرت

#### الفصل الرابع : شخصية ابن تومرت وآثاره (131 — 158)

- I - شخصية المهدي ..... 131  
 1 - التحصيل العلمي والتحرر الفكري ..... 132  
 2 - الاخلاص ..... 133  
 3 - القسوة والعنف ..... 138  
 4 - صفات أخرى ..... 143  
 II - آثار المهدي ..... 145  
 1 - مصادر آثار المهدي ..... 145  
 2 - تصنيف آثار المهدي ..... 149  
 ( أصول الدين - الفقه وأصوله - الحديث - الدعوة والمواظع )  
 3 - خصائص هذه الآثار ..... 157

### الباب الثاني

#### آراء ابن تومرت

(159 — 379)

#### الفصل الأول : المعرفة والمنهج (161 — 187)

- تمهيد ..... 161  
 I - حقيقة العلم وفضله ..... 162  
 II - أقسام العلم ..... 165  
 III - طرق العلم ..... 170  
 1 - العقل : أ - حقيقة العقل ..... 171  
 ب - طرق العقل ..... 172  
 ج - مجال العقل ..... 178  
 2 - الحس ..... 183

II - مسيرة المهام ..... 64

1 - تاريخ الارتحال ..... 65

2 - طريق الرحلة ..... 66

( في الأندلس - في إفريقية - في مصر - في مكة - في الشام والعراق )

III - الإقامة بالمشرق ..... 71

1 - الحياة بالعراق أوائل القرن السادس ..... 71

2 - تعلم ابن تومرت بالمشرق ..... 72

( أساتذته : الغزالي - الهراشي - المبارك بن عبد الجبار - الشاشي -

الطرطوشي - الحضرمي )

IV - مسيرة العودة ..... 84

1 - منطلق المسيرة ..... 85

2 - في مصر ..... 86

3 - في إفريقية ..... 78

4 - في المغرب الأوسط ..... 89

5 - اللقاء بعبد المؤمن ..... 92

6 - نحو المغرب الأقصى ..... 95

7 - في مراكش ..... 98

8 - نحو الاستقرار بالسوس ..... 101

9 - حصاد الرحلة ..... 104

أ - الحصيلة العلمية والفكرية ..... 104

ب - الحصيلة السياسية والاجتماعية ..... 106

الفصل الثالث : قيام ابن تومرت بالدعوة الموحدية (109—129)

I - فكرة الثورة عند ابن تومرت ..... 109

II - الواجهة السياسية في ثورة ابن تومرت ..... 113

1 - اعلان المهدية ..... 113

2 - تنظيم الأصحاب ..... 116

3 - الحملة الاعلامية ..... 118

III - الواجهة العسكرية ..... 121

IV - الواجهة التربوية والاجتماعية ..... 124

|          |                         |
|----------|-------------------------|
| 183..... | 3 - السمع               |
| 184..... | IV - شروط العلم وموانعه |

#### الفصل الثاني : ذات الله وصفاته (189 — 223)

|          |                           |
|----------|---------------------------|
| 189..... | I - وجود الله             |
| 189..... | 1 - معرفة وجود الله       |
| 192..... | 2 - أدلة وجود الله        |
| 196..... | II - صفات الله            |
| 196..... | 1 - الصفات عموماً         |
| 202..... | 2 - التوحيد               |
| 202..... | أ - مكانة التوحيد وأهميته |
| 203..... | ب - مفهوم التوحيد وأبعاده |
| 207..... | ج - أدلة التوحيد          |
| 214..... | 3 - العلم                 |
| 216..... | 4 - القدرة                |
| 218..... | 5 - الإرادة               |
| 219..... | 6 - صفات أخرى             |
| 221..... | 7 - الرؤية                |

#### الفصل الثالث : النبوة والامامة (225 — 253)

|          |                                      |
|----------|--------------------------------------|
| 225..... | I - النبوة والمعجزة                  |
| 225..... | 1 - حكم النبوة ومعرفتها              |
| 226..... | 2 - حقيقة المعجزة وفاعلها            |
| 228..... | 3 - العلم بالمعجزة                   |
| 230..... | 4 - دلالة المعجزة على النبوة         |
| 234..... | II - الامامة                         |
| 234..... | 1 - حقيقة الامامة وحكمها             |
| 238..... | 2 - ترتيب الأئمة                     |
| 239..... | 3 - المهديّة                         |
| 240..... | أ - فكرة المهديّة عند المسلمين       |
| 243..... | ب - ظهور المهدي ومهمته عند ابن تومرت |



|     |                           |
|-----|---------------------------|
| 246 | ج - العلم باللهدي وإتباعه |
| 248 | 4 - المصمة                |

#### الفصل الرابع : الايمان والفعل الانساني (255—281)

|     |                                       |
|-----|---------------------------------------|
| 255 | I - الايمان                           |
| 255 | 1 - عناصر الايمان                     |
| 258 | 2 - مرتكب الكبيرة                     |
| 261 | 3 - التقوى                            |
| 261 | 4 - التوبة                            |
| 263 | II - الفعل الانساني                   |
| 263 | 1 - القدر الاهي                       |
| 264 | 2 - تكليف الانسان                     |
| 267 | 3 - الاستطاعة                         |
| 271 | 4 - الثواب والعقاب                    |
| 272 | III - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر |

#### الفصل الخامس : الآراء الأصولية (283—348)

|     |  |
|-----|--|
| 283 | I - تمهيد                                    |
| 284 | II - منزع التأصيل عند ابن تومرت              |
| 290 | III - الأصل وأحكامه                          |
| 290 | 1 - حقيقة الأصل وانحصاره                     |
| 292 | 2 - يقينية الأصل                             |
| 293 | أ - إبطال أصلية الظن                         |
| 297 | ب - إبطال أصلية القياس                       |
| 309 | ج - إبطال أصلية خبر الواحد                   |
| 314 | 3 - الأصل والامارة                           |
| 319 | 4 - طريق ثبوت الأصل ( التواتر )              |
| 320 | أ - حقيقة التواتر                            |
| 321 | ب - الدليل على أن الأصل لا يثبت الا بالتواتر |
| 322 | ج - شروط التواتر                             |

|     |                                       |
|-----|---------------------------------------|
| 325 | د - طبيعة العلم الحاصل بالتواتر ..... |
| 326 | هـ - مجال العلم بالتواتر .....        |
| 328 | IV - علاقة الأصل بالفرع .....         |
| 328 | 1 - حقيقة الفرع وانحصاره .....        |
| 329 | 2 - التلازم بين الأصل والفرع .....    |
| 331 | 3 - التجانس بين الأصل والفرع .....    |
| 333 | V - قواعد وجوب الأصل .....            |
| 333 | 1 - صدور التكليف من الله تعالى .....  |
| 334 | 2 - ثبوت الوعد والوعيد .....          |
| 335 | 3 - استطاعة المكلف .....              |
| 339 | 4 - صحة دلالة اللغة .....             |

#### الفصل السادس : تحقيق على آراء ابن تومرت (349—369)

|     |  |
|-----|--|
| 349 | 1 - هوامل آراء ابن تومرت .....                 |
| 351 | 2 - الصبغة العملية في آراء ابن تومرت .....     |
| 356 | 3 - الصبغة الانتقائية في آراء ابن تومرت .....  |
| 356 | أ - المصدر الأشعري .....                       |
| 360 | ب - المصدر الظاهري .....                       |
| 362 | ج - المصدر الاحتزالي .....                     |
| 363 | د - المصدر الشيعي .....                        |
| 364 | 4 - ملاحظات تتعلق بآراء المهدي في الدعوة ..... |

#### الباب الثالث

#### أثر ابن تومرت بالمغرب

(371—500)

|     |             |
|-----|-------------|
| 377 | تمهيد ..... |
|-----|-------------|

#### الفصل الأول : الأثر السياسي والاجتماعي (377—399)

|     |                                |
|-----|--------------------------------|
| 377 | I - قيام الدولة الموحدية ..... |
|-----|--------------------------------|

|     |       |                                 |
|-----|-------|---------------------------------|
| 382 | II -  | صفة العلم في الحكم الموحد       |
| 386 | III - | الصبغة الدينية في الحكم الموحد  |
| 393 | IV -  | بعض الآثار السلبية لأراء المهدي |

#### الفصل الثاني : الأثر العقدي (401—476)

|     |       |  |
|-----|-------|--|
| 401 |       | تمهيد  |
| 402 | I -   | الأثر المهدي   |
| 403 | 1 -   | موقف القبول للمهدية  |
| 403 |       | أ - موقف الحكام  |
| 407 |       | ب - موقف العلماء   |
| 414 |       | ج - موقف العامة ( وطاقمة العكازين )                              |
| 424 | 2 -   | موقف الرفض للمهدية   |
| 430 | II -  | الأثر الأشعري  |
| 430 |       | تمهيد  |
| 431 | 1 -   | صدى الأشعرية بالمغرب قبل المهدي                                  |
| 441 | 2 -   | دور ابن تومرت في نشر الأشعرية بالمغرب                            |
| 447 | 3 -   | أثر عقيدة المرشدة في نشر الأشعرية بالمغرب                        |
| 447 |       | أ - عقيدة المرشدة  |
| 449 |       | ب - عقيدة المرشدة وشيوعها  |
|     |       | ( في المغرب الأقصى - في المغرب الأوسط - في افريقية - في المشرق ) |
| 465 | III - | أثر دعوة ابن تومرت في العلوم العقلية                             |
| 465 | 1 -   | نماء الفلسفة بالمغرب   |
| 470 | 2 -   | انتشار المنطق  |
| 473 | 3 -   | الجدل والمناظرة  |

#### الفصل الثالث : الأثر الأصولي الفقهي (477—500)

|     |      |                                   |
|-----|------|-----------------------------------|
| 477 | I -  | ازدهار دراسة الأصول               |
| 478 | 1 -  | جهود الموحدين في نشر دراسة الأصول |
| 481 | 2 -  | ازدهار دراسة الأصول               |
| 487 | II - | الحركة الفقهية في العهد الموحد    |

|     |   |
|-----|---|
| 487 | 1 - محاولات التأصيل الفقهي .....        |
| 492 | 2 - الحوار بين الظاهرية والمالكية ..... |
| 503 | الخاتمة .....                           |
| 509 | قائمة المصادر والمراجع .....            |
| 543 | فهرس الأيات .....                       |
| 547 | فهرس الأحاديث .....                     |
| 549 | فهرس أعلام النساء والرجال .....         |
| 571 | فهرس الكتب .....                        |
| 585 | فهرس الفرق والقبائل والجماعات .....     |
| 591 | فهرس المدن والأماكن .....               |
| 597 | فهرس الموضوعات .....                    |







**دار الغرب الاسلامي / الحبيب اللمسي**

شارع الموراني ( للمباري ) - الحمراء  
ص.ب. 113 / 5787 - بيروت - لبنان



تمت طباعة هذا الكتاب في بيروت في شهر ربيع الثاني سنة 1405 هـ  
بمطبعة دار الغرب الاسلامي

سحب اول : رقم 1983 / 4 / 2000 / 24

سحب ثاني : رقم 1985 / 4 / 2000 / 24

الطبعة : مؤسسة جواد - بيروت









